الرافـــد
فـي عـلـم الاصـول

محاضرات اية الله العظمى السيد علي
الحسيني السيستاني
دام ظله

بقلم

السيد منير السيد عدنان القطيفي

تقريظ الكتاب:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد واله الطيبين الطاهرين الغر الميامين وبعد قد لاحظت شطراً مما كتبه فضيلة العلامة الجليل السيد منير السيد عدنان القطيفي حفظه الله ورعاه تقريراً لابحاثي الاصولية فوجدته وافياً بالمراد مستوعباً لما ذكرته في مجلس الدرس ببيان جميل وتعبير جزل واني لأسال المولى العلي القدير ان يبارك له في جهوده ويوفقه لمواصلة مسيرته العلمية انه ولي التوفيق والسلام عليه ورحمة الله و بركاته.

علي الحسيني السيستاني
٢١ ربيع الثاني ١٤١٤

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد
وآله الطيبين الطاهرين الغر الميامين وبعد فقد لاحظت
شطراً مما كتبه فضيلة العلامة الجليل السيد منير السيد عدنان
القطيفي حفظه الله ورعاه تقريراً لابحاثي الاصولية فوجدته
وافياً بالمراد مستوعباً لما ذكرته في مجلس الدرس ببيان جميل
وتعبير جزل واني لأسأل المولى العلي القدير ان يبارك له
في جهوده ويوفقه لمواصلة مسيرته العلمية انه ولي التوفيق
والسلام عليه ورحمة الله وبركاته .
علي الحسيني السيستاني
٢١ ربيع الثاني ١٤١٤

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة :

والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين إن هذه البحوث الأصولية المستفادة من نمير سيدنا الأستاذ السيد علي السيستاني ـــ دام عطاؤه ـــ تمثل الملامح العامة للفكر الأصولي ، من خلال عرض مسيرته التاريخية ومراحله التكاملية ، وتحليل علاقته بالعلوم الأخرى، وبيان محور أبحاثه ونظرياته ، وطرح بعض المسائل الشاهدة على مستواه عند المدرسة الإمامية في العمق والدقة وصفاء الذوق ، مع استعراض المناهج المقترحة في طريقة تنظيمه وتبويبه في اطار التناسب مع العلوم الأخرى وعلاقته بها وتتلخص هذه البحوث في عشرة هي:

الأول : أهمية علم الأصول في المدرسة الإمامية.

الثاني : الأدوار التطورية التي قطعها أثناء مسيرته الصاعدة.

الثالث : علاقته بعلم الفقه والأدب والفلسفة .

الرابع : المنهج المختار في طريقة تنظيمه وترتيبه .

الخامس : ألوان الاسناد الحقيقي والمجازي.

السادس : موضوع علم الأصول.

السابع : ميزان المسألة الأصولي

الثامن : حقيقة الوضع

التاسع : مسألة استعمال اللفظ في عدة معاني

العاشر: المشتق.

وقد قمت بصياغتها وتحريرها بالأسلوب المنسجم ـــ في اعتقادي ـــ مع الاتجاه الأصولي المتجدد عند السيد الأستاذ دام فضله فما فيها من محاسن فهو غيض من فيض المعرفة لدى سماحته ، وما فيها من قصور ـــ والكمال لله وحده ـــ فهو من سوء الصياغة والغفلة وزلل القلم أسال الله تعالى أن ينفع بها طلاب المعرفة وان يؤتينا ثواب الانتفاع بها انه جواد كريم

السيد منير السيد عدنان القطيفي

١٧ | ٣ | ١٤١٤ هـــ.

القطيف المحروسه

المبحث الأول

علم الأصول عند المدرسة الإمامية

اختلفت المدرستان ـــ مدرسة المحدثين ومدرسة الاصوليين ـــ فى قيمة علم الأصول عند علماء الإمامية ومدى اهتمامهم به على مدى التاريخ الفقهي ، ونحن لا نريد الخوض في هذا البحث بتمام فصوله ، لعدم ارتباطه بهدفنا وهو تقديم أطروحتنا العامة في علم الأصول ، ولكن من باب التمهيد للدخول في صميم البحوث الأصولية نستعرض بعض الجوانب المفيدة في تجلية واقع علم الأصول وأهميته التاريخية والفعلية بالنسبة للفقيه ، ونبدأ ذلك بعرض عبارات من كتاب هداية الأبرار للكركي نقلاً عن القطيفي[1] ـــ أحد مشائخ صاحب الوسائل ـــ قال : «فاعلم أن علم الأصول ملفق من علوم عدة ومسائل متفرقة بعضها حق وبعضها باطل ، وضعه العامة لقلة السنن عندهم الدالة على الأحكام » ، وقال : «ولم يكن للشيعة في أصول الفقه تأليف لعدم احتياجهم إليه ، لوجود كل ما لا بد منه من ضروريات الدين ونظرياته في الأصول المنقولة عن أئمة الهدى، إلى أن جاء ابن الجنيد فنظر في أصول العامة وأخذ عنهم وألف الكتب على ذلك المنوال حتى أنه عمل بالقياس » .

وهذا الكلام ينحل لثلاث دعاوى:

١ـــ إنكار استقلالية علم الأصول ، بل هو بنظره مجموعة من المسائل الملفق.

٢-إن الوضع الأول لعلم الأصول هم العامة و أول من ألف فيه من الشيعة ابن الجنيد حتى أنه عمل بالقياس.

٣ ـــ الإستغناء عن علم الأصول ، لوجود ضروريات الدين ونظرياته في أحاديث الأئمة عليهم السلام.

الدعاوي الأولى ونقاشها:

من الواضح ان كثيراً من المسائل المطروحة في علم الأصول لا مناسبة بينها وبين علم آخر، فبحث تعارض الأدلة الشرعية وطرق علاجه ، وبحوث حجية الطرق والأمارات كخبر الواحد والشهرة والإجماع ، وبحث الظن الإنسدادي ، وموارد الأصول اللفظية كبحث تعارض العام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ كل هذه البحوث لا علاقة لها بعلم اللغة ولا بعلم الفقه ولا بعلم الرجال ولا غيرها من العلوم ، لأنها تتعلق بحجية الدليل الفقهي الذي هو مناط أصولية المسالة، فالمناسب لها هو علم الأصول . ومجرد وجود بعض المسائل اللغوية في علم الأصول كبحث الوضع والاستعمال وعلامات الحقيقة والمجاز مما ذكر تمهيداً لبعض البحوث الأصولية ، وكذلك بعض البحوث الكلامية والفلسفية كبحث اتحاد الطلب والإرادة وبحث اعتبارات الماهية في المطلق والمقيد مما ذكر تمهيداً لبعض البحوث الأصولية أو استطراداً ، فهذه لا

[1] هداية الابرار ٢٣٣ و ٢٣٤.

تخرج تلك المسائل السابقة عن كونها مسائل أصولية وكون العلم المشتمل عليها علماً مستقلاً برأسه ، ما دام مناط المسالة الأصولية موجوداً فيها كما سيأتي تحقيقه .

الدعوى الثانية وجوابها :

ونذكر هنا أمرين:

١ ــ إن أول مؤلف لمدرسة أهل السنة في علم الأصول هو رسالة الشافعي ، وفي تلك الفترة كتب الشيعة رسائل مختلفة في علم الأصول أيضاً ، فقد كتب ابن أبي عمير ــ المتوفى عام ٢١٧ هــ ــ ويونس بن عبدالرحمن ــ المتوفى عام ٢٠٨ هــ ــ في علاج الحديثين المختلفين ، وكتبا أيضاً في العام والخاص والناسخ والمنسوخ كما يلاحظ عند مراجعة تراجمهم في كتب الرجال ، وليس الشافعي أقدم منهما زماناً، فقد ولد عام ١٥٠ هــ بعد وفاة الصادق عليه السلام بينما يونس بن عبدالرحمن ادرك الصادق عليه السلام وتوفي الشافعي عام ٢٠٥ هــ مقارباً لوقت وفاة يونس بن عبدالرحمن ، فلم يثبت أن الواضع الأول لعلم الأصول هو مدرسة أهل السنة، بل الشيعة كتبت في علم الأصول في نفس الفترة الزمنية لولادته عند أهل السنة، ثم جاء أبو سهل النوبختي وكتب رسالتين : احداهما في بطلان القياس والعمل بخبر الواحد ، والأخرى في مناقشة رسالة الشافعي ، ثم توسع علم الأصول على يد ابن الجنيد والمفيد والمرتضى في الذريعة والطوسي في العدة، وبذلك يتبين لنا أيضاً عدم كون ابن الجنيد هو أول مؤلف شيعي في علم الأصول.

٢ ــ إن نسبة العمل بالقياس لابن الجنيد وردت في عدة كتب ولكننا نحتمل أن تكون النسبة في غير محلها بمقتضى تتبعنا لاستعمال كلمة القياس ، فلعل المراد بهذه الكلمة هو ما نعبرعنه بالموافقة الروحية للكتاب والسنة بيان ذلك : إن معظم الأصوليين المتاخرين فسروا الأحاديث الآمرة بعرض الخبرعلى الكتاب والسنة نحو: «ما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف فذروه» [1] بالموافقة والمخالفة النصية، بمعنى أن يعرض الخبر على آية قرانية معينة فإن كانت النسبة بينهما هي التباين أو العموم من وجه طرح الخبر، وإن كانت النسبة هي التساوي أو العموم المطلق أخذ، ولكننا نفهم أن المراد بالموافقة الموافقة الروحية أي توافق مضمون الحديث مع الأصول الإسلامية العامة المستفادة من الكتاب والسنة، فإذا كان الخبر مثلاً ظاهره الجبر فهو مرفوض لمخالفته قاعدة الأمر بين الأمرين المستفادة من الكتاب والسنة بدون مقارنته مع آية معينة، وهذا المفهوم الذي نطرحه هو الذي يعبر عنه علماء الحديث المتاخرون بالنقد الداخلي للخبر، أي مقارنة مضمونه مع الأصول العامة والأهداف الإسلامية، وهو المعبر عنه في النصوص بالقياس ، نحو: « فقسه على كتاب

[1] البحار ٢ : ٢٣٥ | ٢٠، الوسائل ٢٧ : ١١٨ | ٣٣٣٦٢.

الله»[١]، إذن فمن المحتمل كون المراد من عمل ابن الجنيد بالقياس هو كونه من المدرسة المتشددة في قبول الحديث التي تلتزم بنظرية النقد الداخلي للحديث والموافقة الروحية فيه للكتاب والسنة، في مقابل مدرسة المحدثين التي تعتقد بقطعية صدور أكثر الأحاديث دون مقارنتها مع الأصول الإسلامية، ومما يؤيد ما ذكرناه نسبة العمل بالقياس لأعاظم الإمامية كما في رجال السيد بحر العلوم [٢]،قال : « فقد ذكر السيد المرتضى في رسالة له في أخبار الأحاد أنه قد كان في رواتنا ونقلة أحاديثنا من يقول بالقياس ، كالفضل بن شاذان ويونس بن عبدالرحمن وجماعة معروفين» . وقال في كشف القناع [٣]: «وحكى ــ الصدوق ــ في مواضع متفرقة عن جماعة من اساطينهم العمل بالقياس ، وفيهم من الأوائل مثل زرارة بن اعين وجميل بن دراج وعبدالله بن بكير». ولا يتصورفي حق هؤلاء الأعاظم العمل بالقياس الفقهي مما يشير إلى أن المقصود بالقياس هو التشدد في قبول الحديث بالعمل بنظرية النقد الداخلي ، ويؤيده ما حكاه المحقق [٤] في المعارج ،قال : « المسالة السادسة : قال شيخنا المفيد : خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقرن بدليل يفضي بالنظر فيه إلى العلم ، وربما يكون ذلك إجماعاً أوشاهداً من عقل او حاكماً من قياس».

الدعوى الثالثة وجوابها

ونقدم هنا ملاحظتين :

أ ــ إن وجود القواعد الشرعية في روايات أهل بيت العصمة عليهم السلام لا يلغي علم الأصول ، فإن استفادة القاعدة والحكم من الحديث يتوقف على عدة عناصر أصولية، منها تحقيق الظهور من خلال مباحث الألفاظ المطروحة في علم الأصول كالبحث في الأوامر والنواهي والمفاهيم والعام والخاص والمطلق والمقيد، ومنها الإعتراف بكبرى حجية الظهور، ومنها الاعتراف بحجية خبر الثقة ، ومنها إجراء قواعد التعارض لو كان للنص معارض ، وهذه العناصر كلها مدونة في علم واحد هو علم الأصول ، فمجرد وجود القواعد والأحكام في النصوص المعصومية لا يلغي الحاجة لعلم الأصول

ب ــ إن وجود القواعد الأصولية نفسها في النصوص والروايات ، كالروايات الدالة على حجية خبر الثقة ، وعدم حجية القياس ، وحجية أصالة البراءة والإستصحاب ، وقواعد التعارض ، لا يلغي قيمة علم الأصول بل يؤكد لنا انبثاق هذا العلم من منبعه الصافي وهم أهل البيت عليهم السلام لا من المدارس الأخرى كما ذكر بعض المحدثين . فوجود هذه المسائل الأصولية فى النصوص كوجود بعض البحوث

[١] الوسائل ٢٧ : ١٢٣ | ٣٣٣٨١ ، البحار ٢ : ٢٤٤ | ٥٢.
[٢] رجال السيد بحر العلوم ٣ : ٢١٥.
[٣] كشف القناع : ٨٣.
[٤] معارج الاصول : ١٨٧.

الأصولية في ضمن البحوث الفقهية، نحو ما ذكره الكليني في الكافي في كتاب الطلاق عن الفضل بن شاذان انه استدل على بطلان بعض صور الطلاق بان النهي يقتضي الفساد[1]، وهي قاعدة أصولية، كذلك ما صنعه صاحب الحدائق عندما بحث حجية الإجماع ضمن حديثه عن صلاة الجمعة[2]، كل ذلك لا يلغي أهمية علم الأصول واستقلاليته عن لغيره من العلوم ، فإن ميزان المسألة الأصولية كونها باحثة عن حجية الدليل الفقهي ، سواءاً ذكرت بصورة مستقلة، ام في ضمن كتب الحديث ، او ضمن كتب الفقه ، ومن طبيعة كل علم تكامله على نحو التدريج لا الدفعة الواحدة، كما في علم المنطق حيث ذكر الشيخ الرئيس في الشفاء بان أرسطو ما وضع علم المنطق وإنما اكمل ما وصل إليه من هذا العلم [3] فكون بعض مسائل علم الأصول كانت متفرقة في علوم أخرى ثم اجتمعت بصورة تدريجية لاشتراكها في هدف واحد تحت علم واحد يسمى بعلم الأصول لا يضر باهمية العلم واستقلاليته.

---

[1] الكافي ٦ : ٩٣| ٥ ٤ ٩

[2] الحدائق الناضرة ٩ : ٣٦١

[3] الشفاء ١ : المقولات : ٦..

المبحث الثاني

أدوار الفكر الأصولي

مقدمة : إن معيار الدور بحسب تصورنا لا يرتبط بالمرحلة الزمنية للعلم ، إذ ربما تمر المرحلة الزمنية من دون حصول أي تطور وتجديد في مسيرة العلم وتكامله ، وإنما معيار الدور المتميز عن غيره من الأدوار هو ببروز النظريات المتطورة التي تدفع بمسيرة الفكر للإمام ، وهذا إنما يحدث عادة نتيجة التنافس العلمي والمبارزات الثقافية، فكما أن المجتمعات تترقى في سلم الحضارة نتيجة التنافس الاقتصادي والثقافي فيما بينها ، فكذلك تطور أي فكر كان يحتاج لنوع من الصراع الحاد بين أقطاب هذا الفكر ليساهم ذلك الصراع في بلورة النظريات وتجددها ، وعلى هذا الأساس ـــ أي أساس صراع الأفكار ـــ سنحدد أدوار الفكر الأصولي عند الشيعة الإمامي

الدور الأول : وهو عبارة عن موقف علماء الشيعة من المدارس الفكرية الأخرى ومن العلماء الشيعة المتاثرين بهذه المدارس .

بيان ذلك . إن هناك مدرستين متصارعتين في مجال تحديد الحكم الشرعي ، وهما : مدرسة الرأي ومدرسة الحديث ، فمدرسة الرأي بدأت شرارتها من بعض الصحابة والخلفاء الذين منعوا من تدوين السنة لأهداف سياسية معينة وأخذوا بآرائهم وتصوراتهم الشخصية فيما يناسب المصلحة العامة، وامتدت هذه المدرسة للقرن الثاني حيث كانت هي الطابع العام للعراقيين أتباع أبي حنيفة الذين قالوا بحجية القياس والاستحسان والتزموا بالنقد الداخلي للأحاديث بمقارنتها مع الأصول العامة في الإسلام ، وأما مدرسةالحديث التي نشأت كرد فعل لامتداد مدرسة الرأي وتجسدت في المذهب الحنبلي والمالكي أكثر من بقية المذاهب فقد أفرطت في الاعتماد على الحديث بمجرد كونه خبر ثقة من دون ملاحظة القواعد العامة، وقد تأثر بكل واحدة من المدرستين بعض علماء الشيعة كما حكي عن ابن الجنيد في قوله بالقياس إن صح ذلك وحكي عن بعض اخر ما يناسب أقوال الحشوية . لذلك ومن هذا المنطلق خاض علماء الشيعة الفكر الأصولي وبدأ الدور الأول من مسيرته في مواجهة مدرسة الرأي ومدرسة الحديث ومن تأثر بهما من علماء الإمامية ، فكتبت رسائل في عدم حجية القياس وفي الحديثين المختلفين من بعض بني نوبخت وغيرهم كما يلاحظ في كتب الرجال ، وذكر الشيخ الطوسي في الفهرست والسيد المرتضى في الانتصار معارضات حادة لمنهج ابن الجنيد [١] ،كما كتب [٢] الشيخ المفيد رسالة في بطلان القياس وكتاب مقابيس الأنوار فى الرد على أهل الأخبار، وهذه الرسائل اعطت الفكر الأصولي نضجاً وتطوراً ملحوظاً كما في عدة الشيخ الطوسي ، ثم استمر الفكر

---

[١] الفهرست : ١٣٤ | ٦٠١، الانتصار : ٨.

[٢] الفهرست : ١٥٧ | ٧٠٦ ، رجال النجاشي : ٣٩٩| ١٠٦٧.

الأصولي بعد رحيل الطوسي بين تطور وتوقف ، ففي عصر الديالمة تقدم بعض الخطوات لوجود التنافس الفكري ولكنه توقف عن حركة التطور في عصر السلاجقة لوجود الضغط والتضييق ، ورجع للتفوق بعد غزو التتار لانفتاح آفاق الحرية الفكرية آنذاك فقد أبرز المحقق والعلامة في التذكرة والمعتبر مدى عمق الفكر الأصولي في الفقه المقارن ، وهذه الفترة الزمنية وإن كانت قصيرة إلا أنها وضعت بصماتها حتى على فكر بعض علماء المذاهب الأخرى، فقد ذكر أبو زهرة في كتابه (ابن تيمية) أن ابن تيمية تأثر بالفقه الشيعي المعاصر له ، كما يظهر من بعض مسائل الطلاق في فقهه ، وبعد انتهاء هذه الفترة رجع الفكر الأصولي والفقه الخلافي للركود فلا يلاحظ في كتب الشهيد الأول إشارة للفقه المقارن ومواطن إبداع الإمامية في الفكر الأصولي ، بل ذكر الشهيد الثاني في كتاب القضاء أنه يكفي للطالب دراسة مختصر ابن الحاجب في المنطق والأصول [١]، مع أن هذا الكتاب لا يمثل الإبداع الإمامي .

الدور الثاني : وهو عبارة عن الصراع الفكري بين المدرسة الأصولية والأخبارية .بيان ذلك : أن الشيعة بعد استقرارهم السياسي في عهد الصفوية في أوائل القرن العاشر برزت فيهم المدرسة الأخبارية المتمثلة في الملا أحمد أمين الاسترابادي ومن تاثر به كالمجلسيين والفيض الكاشاني والحر العاملي والشيخ يوسف البحراني ، وكان من عوامل بروز هذه المدرسة تصور بعض علماء الشيعة أن القواعد الأصولية المساهمة في استنباط الحكم الشرعي تعتمد على الفكر الكلامي والفلسفي مما أدى لابتعاد الحكم الشرعي عن مصادره الصافية وهي روايات أهل البيت عليهم السلام ، ومن هنا بدأ الصراع الفكري الحاد بين المدرستين واستفاد الفكر الأصولي تطوراً كبيراً من هذا الصراع وتقدم تقدماً عجيباً على يد الوحيد البهبهاني والمحقق القمي وصاحب الفصول والعلامة الأنصاري.

الدور الثالث: وهو عبارة عن المرحلة الفعلية التي نعيشها .بيان ذلك : أن الفترة التي نعيشها الان بمقتضى العوامل الاقتصادية والسياسية تمثل الصراع الحاد بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى على مختلف الأصعدة، فلا بد من تطوير علم الأصول وصياغته بالمستوى المناسب للوضع الحضاري المعاش . وقد ركزنا في بحوثنا على بعض الشذرات الفكرية التي تلتقي مع حركة التطوير لعلم الاصول من خلال الاستفادة من العلوم المختلفة قديمها وحديثها كالفلسفة وعلم القانون وعلم النفس وعلم الاجتماع ومن خلال محاولة التجديد على مستوى المنهجية وعلى مستوى النظريات الكبروية استمداداً من كلمات الأعلام (قدهم) في عدة حقول .

---

[١] شرح اللمعة ٣ : ٦٥.

الحقل الفلسفي : هناك عدة نظريات فلسفية ذكرناها في علم الأصول ورتبنا عليها بعض الأفكار الأصولية ، منها نظرية التكثر الإدراكي والتي تعني أن الذهن البشري ليس صندوقاً أميناً في استقبال المعلومات الخارجية كما كان يذكر قدماء الفلاسفة بان الذهن البشري كصفحة المرآة يرتسم فيها صور المحسوسات بلا تغيير ولا تبديل ، بل الذهن قد يتلقى بعض الصور بعدة وجوه وأشكال لحكومة العوامل الخارجية والنفسية على الذهن أثناء تصوره كما تتحرك القوة المتخيلة لإدراك الشيء على عدة أنحاء، فقد نتصور الإنسان بصورة إجمالية بسيطة ونعبرعنها بالإنسان أو البشر وقد نتصوره بصورة تفصيلية مركبة ونعبر عنه بالحيوان الناطق مع أنه حقيقة واحدة، وهذا دليل على الفعالية الذهنية في كثرة مدركاتها . ومما رتبناه على هذه النظرية الفلسفية تحليل مفهوم الوجود الرابط الذي يعتقد أغلب الفلاسفة أنه وجود واقعي حقيقته عين الربط والتعلق بطرفيه وهما الجوهر والعرض وأنه يتحقق في الذهن كذلك ، فكما يوجد في الخارج مثلا زيد وقيام وربط واقعي بينهما فكذلك في الذهن ، لكننا نعتقد ان الوجود الرابط مجرد عمل إبداعي ذهني يرتبط بهذه النظرية وهي نظرية التكثر الإدراكي فالخارج لا يحوي غير وجودين جوهري وعرضي كزيد والقيام بلا حاجة للربط بينهما، فإن عرضية العرض متقومة بكون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره من دون حاجة لوجود رابط وراء ذلك ، والذهن عندما يتلقى صورة القيام وزيد مثلاً يتلقاها على نحوين بمقتضى نظرية التكثر الادراكي :

١ ــ الهوهوية والاتحاد بين الوجودين وكأنهما وجود واحد، وهذا لون من ألوان الوجود الرابط .

٢ ــ ثبوت شيء لشيء آخر فيحتاج الذهن حينئذٍ لعمل إبداعي وهو الدمج والربط بينهما، وهذا لون اخر من ألوان الوجود الرابط الذي طرحه الأصوليون في بحث المعنى الحرفي ، وبحث بساطة المشتق وتركيبه ، وفي بحث اجتماع الأمر والنهي ، وفي بحث استصحاب العدم الأزلي ، ومما رتبناه على نظرية التكثر الادراكي أيضاً نظرية تحليل المعنى الحرفي الذي وقع النزاع عند علماء الأصول في الفارق بينه وبين المعنى الاسمي على قولين :

١ ــ أن الفارق بينهما فارق ذاتي ، وهو الذي ذهب له معظم الأصوليين حيث قالوا بأن الفرق بين مفهوم لفظة ــ في ــ ومفهوم لفظة ــ الظرفية ــ أن الثاني يعبر عن الوجود النفسي للحلول والظرفية، بينما الأول يعبر عن الوجود الاندكاكي في الطرفين الذي لا مفهوم له أصلاً حتى مفهوم التعلق بالطرفين فإنه مفهوم اسمي لا حرفي .

٢ ــ أن الفارق لحاظي ، وذهب له صاحب الكفاية ، وقال : بأن حقيقة المعنى واحدة ومشتركة وهي حقيقة الظرفية ــ مثلاً ــ إلا أن الذهن تارة يتصور هذا المعنى على نحو الاستقلالية ويعبر عنه بالمعنى الاسمي

وتارة يتصوره بنحو الآلية أو المرآتية ــ على اختلاف في تحليل مطلب الكفاية ــ ويعبرعنه بالمعنى الحرفي [١]، وهذا التفنن في التصور هو ما نعبر عنه بنظرية التكثر الإدراكي الذهني ، ونحن قد اخترنا القول الثاني أيضاً ، لكننا ذهبنا لكون الفارق اللحاظي بين المعنيين ليس هو الاستقلالية والآلية بل هو الخفاء والوضوح ، بمعنى أن هناك معنى واحداً وهو حقيقة الحلول ــ مثلاً ــ ولكننا تارة نتصور هذا المعنى بصورة تفصيلية واضحة ونعبرعنه بالظرفية فهذه الكلمة تعكس مفهوم الحلول بنحو تفصيلي واضح السمات ، وتارة نتصوره بصورة مجملة داكنة ونعبر عنه بلفظ ــ في ــ الذي يعكس المعنى نفسه بنحو من الإجمال والخفاء لعوامل متعددة يأتي عرضها في بحث المعنى الحرفي .

ومن النظريات الفلسفية التي نهتم بها كثيراً في بحوثنا الأصولية نظرية وحدة الموجود .

بيان ذلك : أن النظرية المشهورة في الفلسفة التقليدية هي تعدد الموجود لجوهر وعرض ، وأن الوجود الجوهري ما كان موجودا لا في موضوع والوجود العرضي ما كان وجوده في الموضوع ، واختلف أصحاب هذه النظرية في كون التركيب بينهما إذا اجتمعا هل هو تركيب اتحادي أم تركيب انضمامي كانضمام الحجر للحديد في بناء الدار مثلاً، ولكننا نختار ما طرحه بعض فلاسفة الغرب كالفيلسوف الفرنسي ــ روسوا ــ وبعض فلاسفة الشرق وهو آقا علي مدرسي من اتحاد هذين المفهومين وهما الجوهر والعرض وجوداً، وذلك لأن الموجود لشيء واحد في الخارج إلا أنه يعيش حركة تطورية تكاملية والأعراض ما هي إلا أنحاء وجوده التطوري وألوان حركته التكاملية المتجددة لا أنها وجودات محمولية أخرى ترتبط بوجوده وتنضم إليه ، وقد رتبنا على هذه النظرية كثيراً من البحوث الفلسفية ، منها عدم الحاجة لدعوى واقعية الوجود الرابط خارجاً كما هو المشهور في الفلسفة ، باعتبار أننا إنما نحتاج للقول بالوجود الرابط نتيجة تعدد الموجود ولكن مع وحدته لا نرى حاجة لوجود رابط متعلق بطرفين إذ لا يوجد طرفان في الخارج أصلاً، كذلك بعض البحوث الأصولية التي ترتبط بهذه النظرية ، فمثلاً بحث اجتماع الأمر والنهي قد ربطه المحقق النائيني بنظرية تعدد الموجود حيث قال في مثال اجتماع الصلاة والغصب في صورة واحدة في الأرض المغصوبة : باننا إن قلنا في مثال اجتماع الصلاة والغصب أن حيثية الغصب والصلاة حيثيتان تقييديتان ، بمعنى أن الصلاة عمل يرتبط بمقولة الوضع والغصب حركة ترتبط بمقولة الأين والأعراض اجناس عالية متباينة بتمام الذات ، فالحركتان اجتمعتا على نحو التركيب الانضمامي لا الاتحادي ، وبالتالي لا مانع من اجتماع الأمر والنهي لتعدد المتعلق ، وإن قلنا بأن الحيثيتين تعليليتان ومجتمعتان في هوية واحدة فالتركيب بينهما اتحادي ــ بحسب نظره ــ وبالتالي نقول بامتناع الاجتماع ، ودخول بحث اجتماع الأمر

[١] الكفاية : ١٢ .

والنهي في بحث التعارض لا بحث التزاحم ، لأن التنافي بينهما ثبوتي في نفس مرحلة الجعل لاستحالة اجتماعهما في هوية واحدة ووجود فارد[١].أما نحن فنقول في هذا البحث بان الأعراض ما هي إلا ألوان الوجود التطوري للجوهر، فلا نقول بوجود أجناس عالية متباينة بتمام الذات وأنه لا يلتقي الأين والوضع في وجود واحد؛ إذ كل ذلك لا وجه له بناءً على نظرية وحدة الموجود الامكاني فليس هناك الا موجود واحد ينتزع منه مفهومان : مفهوم الصلاة ومفهوم الغصب ، فلا اساس للبحث المطروح وهو أن الحيثيتين تقييديتان أو تعليليتان وأن التركيب بينهما اتحادي أو انضمامي ، لأن كل ذلك فرع تعدد الموجود ولا تعدد له ، ومع ذلك فنحن من القائلين بجواز الاجتماع ، لأن المبنى الصحيح عندنا تعلق الأحكام بالعناوين الاعتبارية الموجودة في وعاء الجعل الاعتباري نفسه لا بالمعنونات الخارجية أصلاً سواءاً اتحد المعنون أم تعدد، وبما أن العناوين متعددة في نفسها فذلك كاف في القول بجواز الاجتماع ، غاية الأمر أن وحدة العمل خارجاً تدخل بحث الاجتماع في باب التزاحم لا باب التعارض .

الحقل الاجتماعي : لقد طرحنا عند بحثنا حول بناء العقلاء وسيرة المتشرعة عدة نظريات مهمة في هذا المجال كالتفريق بين العادات والأعراف والتقاليد، وبيان أقسام العرف ، والمناشيء النفسية والإجتماعية لبناء العقلاء وارتكازاتهم ، وبيان الفرق بين رجوع الأصولي لبناء العقلاء للاستدلال به وبين رجوع الفقيه للعرف من أجل تشخيص الموضوع .

الحقل المنطقي : إننا اعتمدنا على الدليل الرياضي المعروف وهو دليل حساب الاحتمالات الذي هو عبارة عن تراكم الاحتمالات حول محور معين في عدة نظريات أصولية، منها تحليل مفهوم الشبهة المحصورة وغير المحصورة حيث إن درجة الاحتمال إذا تضاءلت في أطراف العلم الإجمالي إلى مستوى عدم الباعثية والمحركية فالشبهة غير محصورة وأما إذا كانت درجة الاحتمال محتفظة بقوتها وباعثيتها فالشبهة محصورة ، ومنها شرح معنى التواتر وأقسامه المعنوي واللفظي والإجمالي الذي يعتمد قوامه على تراكم الاحتمالات ، ومنها ما ذكرناه في بحث القطع من الفرق بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي فإن اليقين الذاتي هو الناشيء عن العوامل النفسية والمزاجية والمحيطية وهذا لا قيمة له في المنجزية والمعذرية بحسب نظرنا وإن ذهب الأعلام إلى كون حجية القطع ذاتية مطلقاً ، واليقين الموضوعي هو النابع عن مقدمات علمية وقرائن موثوقة بالاعتماد على دليل حساب الاحتمالات وتمركزها حول محور معين.

---

[١] أجود التقريرات ١ : ٣٥٤ .

الحقل اللغوي : لقد طرحنا في بعض البحوث بعض النظريات الأدبية المساهمة في تحليل المفاهيم الأصولية، ومن جملتها نظرية التورية وانقسامها للتورية البديعية والتورية العرفية ، فالتورية البديعية تعني إطلاق لفظ له معنيان : قريب وبعيد مع إرادهما جداً ، وقد استفدنا من هذه النظرية في بحث استعمال اللفظ في أكثرمن معنى حيث ذهب كثيرمن علماء الأصول لعدم جواز الاستعمال في المعاني المتعددة ، وذهبنا لجواز ذلك استناداً لوقوعه في شعر العرب وخطبهم والوقوع خير دليل على الإمكان ومن شواهد الوقوع هو التورية البديعية كقول الشاعر:

أي المكان تروم ثم من الذي   تمضي إليه أجبته المعشوقا.

والتورية العرفية هي الستر على المراد الجدي الواقعي بعدة أساليب ، وقد ذكرنا في بحث علل اختلاف الأحاديث في باب تعارض الأدلة الشرعية أن من أسباب اختلاف الحديث الصادر عنهم عليهم السلام هو استخدامهم عليهم السلام للتورية العرفية كما ورد عنهم عليهم السلام : «إن كلامنا لينصرف إلى سبعين وجها لنا منها المخرج» [1].ومما يرتبط بالنظريات الأدبية بيان الفارق بين الاعتبار القانوني والاعتبار الأدبي، وقد شرحنا ذلك مفصلاً في هذا الكتاب في بحث علاقة علم الأصول بالعلوم الأدبية، لكننا نذكر في المقام مثالاً أصولياً مترتباً على ذلك هو مثال الحكومة التي هي عبارة عن تصرف دليل في دليل اخر تصرفاً موضوعياً كما إذا قال المولى أكرم العلماء ثم قال زيد ليس بعالم مع أنه عالم حقيقة، وقد وقع التراع في ملاك تقديم الدليل الحكم على المحكوم فقال بعض المعاصرين [2] : بأن الملاك هو القرينية فالحاكم يعد قرينة شخصية على المحكوم كما أن المخصص قرينة نوعية على العام ، «والمقصود بالقرينية الشخصية» هو النظر أي أن الحاكم ناظر للدليل المحكوم ومتصرف في موضوعه سعة وضيقاً [3] ، ونحن نقول بأن الحكومة لون من الوان الاعتبار الأدبي لأنها تحتوي على التتريل سواءاً في صورة التوسعة أم في صورة التضييق ، والاعتبار الأدبي يحتاج لمصحح والمصحح عدم الاصطدام المباشر مع مرتكزات العرف ، فمثلاً في الحكومة التضييقية إذا قال أكرم العلماء ثم قال زيد ليس بعالم فهنا المراد الجدي هو إخراج زيد من الأمر إخراجاً حكمياً ، وهذا المراد الجدي مشترك بين الحكومة والتخصيص ثبوتاً وإنما الفارق بينهما إثباتي في مقام الصياغة الأدبية فقط ، فالتخصيص هو تعبير صريح عن المراد الجدي بينما الحكومة وهي قولنا زيد ليس بعالم تعبير غير مباشر عن المراد الجدي ، والمصحح له أن المرتكز الإجتماعي قائم على شمول الحكم الوارد على الطبيعة للأفراد فإذا قال ولا تكرم زيداً العالم فهذا بيان يصطدم مع الارتكاز الاجتماعي المذكور للتصريح فيه بعدم

---

[1] معاني الاخبار : ٢، نوادر الاخبار : ٥٠

[2] لعل المقصود به السيد الصدر في ــ تعارض الادلة الشرعية ــ : ١٦٦

[3] تعرضنا لهذا البحث فى صفحة : ١٤٢

الشمول لذلك الفرد ، فيتجنب المقنن هذا الأسلوب محافظة على عدم إثارة الارتكاز العام ضد القانون ويقول زيد ليس بعالم فيخرجه عن الحكم بلسان إخراجه عن الموضوع حتى لا يقع الاصطدام، فالمصحح لتقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم هو رفع الترابط بين حكم الطبيعة والفرد بما لا يصطدم مع مشاعر الجمهور ومرتكزاته لا النظر والقرينية الشخصية فهذا مثال من أمثلة الاعتبار الأدبي في الأصول ومما يرتبط بالأدب أننا عندما تحدثنا عن حجية قول اللغوي في مبحثه المخصص له تناولنا بالبحث تاريخ تدوين اللغة، وتاريخ علماء اللغة ومعرفة طريقة التدوين ، ووصلنا إلى نتيجة مهمة وهي أن من عوامل عدم الاعتماد على قول اللغوي هو أن اللغويين يتأثرون بمذاهبهم الفكرية في تفسيراتهم اللغوية ، فبعض اللغويين من المتكلمين وبعضهم من الفقهاء مثلاً فينعكس أتجاهه المذهبي في تفسيره وشرحه للمفردات اللغوية فلا يكون كلامه تعبيراً عن الفهم العربي الصافي .

الحقل الروائي : قد بحثنا في باب حجية خبر الواحد عن المسلك العقلائي في الأمارات واخترنا أن المعتمد عليه عند العقلاء هو الوثوق الناشيء عن مقدمات عقلائية، ومن هذه المقدمات كون الخبر صادراً من ثقة أو كون المضمون مشهوراً أو مجمعاً عليه ، فهذه العناوين وهي خبر الثقة والشهرة والإجماع لا موضوعية لها عند العقلاء وإنما هي مقدمات للوثوق الذي هو الحجة الواقعية . ومن مقدمات الوثوق أيضاً الموافقة الروحية بمعنى أن مضمون الخبر موافق للأصول الإسلامية والقواعد العقلية والشرعية ، وهذا معنى قولهم عليهم السلام : «إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه» [1] ، هذا مسلكنا في مقابل المسلك التجزيئي وهو اعتبار خبر الثقة حجة مستقلة وكذلك الشهرة والإجماع المنقول حجتان مستقلتان لو قيل بحجيتهما لا أن هذه الأمور مقدمات تكوينية للحجة الواقعية كما يراه المسلك الأول ، وبناءاً على مسلك الوثوق فقد طرحنا بحثاً في تاريخ تدوين الحديث وكيفيته لنتعرف من خلاله على الكتب الحديثية عند الشيعة والسنة ومدى كفاءة مؤلفيها في الاعتماد على نقلهم وطريقة التأليف والجمع عندهم ، وهذا يفيدنا معرفة قيمة أحاديث الشيعة وقيمة كتب الحديث بالمقارنة من حيث الضبط والدقة بين الكتب الأربعة ويفيدنا أوثقية أحاديثنا بالنسبة لأحاديث الصحاح الستة، لأنه قد يدعى عكس ذلك بحجة أن أحاديثهم أقرب لعصر الرسالة لكن الاطلاع على تاريخ تدوين الحديث عند أهل السنة وطريقة تأليفهم يفيد الإنسان بصيرة بضعف أكثر الأسناد وعدم الضبط في نقلها وتدوينها ومما يبتني على مسلك الوثوق أيضا بحث أسباب اختلاف الحديث فإنه بحث لم يطرح في كتب علم الأصول عند السابقين وطرحه بعض المتأخرين طرحاً مختزلاً بدون شواهد حديثية وروائية على البحث ، ونحن نرى ان أهم بحوث

[1] الوسائل ٢٧ : ١٠٩ | ٣٣٣٤٣

تعارض الأدلة هو بحث أسباب اختلاف الحديث فإن الفقيه إذا احاط بهذه الأسباب استطاع الجمع بين الأحاديث المختلفة جمعاً عرفياً من خلال خبرته باسباب الخلاف من دون حاجة للرجوع إلى روايات العلاج ، فإنها بين ما هو غير تام دلالة وما هو غير تام سنداً حتى حملها صاحب الكفاية على الاستحباب ، ونحن قد فصلنا هذا البحث وملأناه بالشواهد التاريخية والحديثية بحيث يرى الطالب العلاقة العملية الوثيقة بين كبريات علم الأصول وموارد التطبيق في الفقه .

وقد طرحنا عدة نقاط في هذا البحث :

أ ـــ تاريخ مشكلة اختلاف الحديث منذ بدايتها وحتى المرحلة التي توسعت فيها وظهرت في الكتب الحديثية.

ب ـــ الأثار العقائدية والفقهية للمشكلة .

ج ـــ تصدي العلماء لعلاج هذه المشكلة على صعيد مدرسة المتكلمين وصعيد مدرسة المحدثين وصعيد علم الأصول .

د ـــ أسباب الاختلاف وهي قسمان : أسباب داخلية وأسباب خارجية والمقصود بالأسباب الداخلية هي الأسباب التي صدرت من قبل أهل البيت أنفسهم والمقصود بالأسباب الخارجية هي الأسباب التي صدرت من الرواة والمدونين ، فالأسباب الداخلية عدة منها :

ا ـــ النسخ :وتحدثنا فيه عن امكان صدور النسخ من قبل أهل البيت عليهم السلام للآية القرآنية والحديث النبوي والحديث المعصومي السابق ، وأقسام النسخ من النسخ التبليغي الذي يعني كون الناسخ مودعاً عندهم عليهم السلام من قبل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لكنهم يقومون بتبليغه في وقته ، والنسخ التشريعي وهو عبارة عن صدور النسخ منهم ابتداءاً وهذا يبتني على ثبوت حق التشريع لهم عليهم السلام كما كان ثابتاً للرسول ، صلى الله عليه وآله وسلم وقد طرحنا هذا الموضوع أيضاً ضمن بحث النسخ.

٢ ـــ انقسام الحكم الصادر إلى قسمين :

أ ـــ حكم قانوني .

ب ـــ حكم ولايتي ، وهذا من اسباب اختلاف الاحاديث لاختلاف نوع الحكم الصادر، وهناك نبحث عن الفارق بين الحكمين وعن وجودهما في أحاديثنا وعن حدود الحكم الولايتي مع بيان حدود ولاية ألفقيه وانقسامها للولاية العامة والولاية في الامور العامة.

٣ ــ الكتمان : أي كتمان بعض الامور الواقعية في حديث وذكرها في حديث آخر فيحصل الاختلاف المذكور، وتحدثنا في بحث الكتمان عن اربعة امور، أولاً : في إثبات حق الكتمان لهم عليهم السلام ، وثانياً : في أسباب الكتمان وهي متعددة :منها: اختلاف اسلوب التبليغ على نوعين :

أ ــ التعليم :وهو طرح الكبريات الشرعية على الفقهاء من أصحابهم كزرارة ومحمد بن مسلم .

ب ــ الافتاء: وهو طرح نتيجة تطبيق الكبرى على الصغرى من دون إشارة لعملية التطبيق المذكور، وهذا الاسلوب يتم مع عوام الناس الذين يستفتون أهل البيت شفاهاً أو مكاتبة. واختلاف اسلوب التبليغ سبب في اختلاف الحديث ، ومنشأ أيضاً لكتمان بعض الأحكام كالحكم الكلي حين استخدام اسلوب الافتاء مثلاً، حيث إن الافتاء يتعلق بالحكم الجزئي لا الكلي .

ومنها فقر اللغة العربية من المصطلحات القانونية مما يضطر الامام لاستخدام اسلوب واحد كالامر والنهي لبيان نوعين من القوانين ، فيحدث الاختلاف بين الاحاديث نتيجة اختلاف المضمون مع وحدة الاسلوب ، كما لو قام الامام بتبليغ الوجوب الشرطي والوجوب المولوي كليهما باسلوب الامر مع اختلافهما مضموناً، وهذا النوع من التبليغ فيه نوع من الكتمان لبعض القوانين التي لا يمكن اظهارها بالاسلوب الصريح لعدم وجود مفرداتها في اللغة العربية .

ومن اسباب الكتمان المداراة أي مداراة ظروف السائل في كونه ملحداً أو حديث عهد بالاسلام أو حديث عهد بالتشيع فلا يلقى له الحكم الصريح حفاظاً على شعوره وهدايته ، أو كونه من الغلاة أو المقصرين أو اصحاب المذاهب الاقتصادية أو السياسية او الفكرية فيحذر الامام ان يلقي له الحكم الواقعي فيكون مؤيداً لخطه المنحرف الذي يدعو له ، أو كونه يعيش في بيئة منحرفة لا تتحمل هذا الحكم فيراعي الامام عليه السلام بيئته ومحيطه .

ومن اسباب الكتمان التقية بانواعها، وهي التقية من السلطة الحاكمة أو من المذهب المشهور عند الجمهور أو من التيارات الفكرية المناوئة ، واستعمال الامام للتقية تارة بالقاء الاختلاف بين الشيعة حتى لا يطمع فيهم اعداؤهم نتيجة لاختلافهم كما ورد في الروايات ، وتارة باخفاء الحكم الواقعي .

ومن اسباب الكتمان السوق للكمال فقد يبدي الامام عليه السلام الحكم المستحب بدون قرينة على الترخيص في تركه رغبة منه في سوق المكلفين لدرجات الكمال المعنوي .

ثالثاً : البحث في طرق الكتمان وهي السكوت والتورية بقسميها البديعية والعرفية، والتورية العرفية على انواع أيضاً، منها :

العدول عن سؤال السائل إلى بيان مطلب آخر، ومنها : القاء الجواب المجمل أو المختلف .

رابعاً: في تحديد نوع الاحكام التي يصح فيها طريق السكوت ، ونوع الاحكام التي يصح فيها طريق التورية، ونوع الاحكام التي يصح فيها طريق القاء الاختلاف بين الشيعة . وهذا بيان اجمالي للاسباب الداخلية لاختلاف الحديث.

وأما الأسباب الخارجية : فهي ما قام بها الرواة والمؤلفون وهي متعددة :

١ ــ الوضع : وتحدثنا فيه عن أهدافه وأنواعه من تأليف كتاب أو الدس بين النصوص أو الزيادة والنقيصة في الرواية .

٢ ــ النقل بالمعنى وأخطاره .

٣ ــ الحديث المدرج ويعني قيام بعض المؤلفين بإدراج تعليقه على الحديثفي ضمن الحديث بدون فرز بينهما

٤ ــ التقطيع للروايات .

٥ ــ تشابه الخطوط.

٦ ــ التصحيح القياسي.

٧ ــ الخلط بين كلام الامام وكلام غيره من الفقهاء في سياق واحد من قبل الراوي .

فهذا مجمل بحث علل اختلاف الحديث الذي هو من اهم البحوث الاصولية وامسها بعملية الاستنباط ، وقد طرحنا فيه الشواهد الكثيرة من أحاديث أهل البيت عليهم السلام وكتب المحدثين .

الحقل القانوني : من المفاهيم القانونية التي طرحناها مفهوم متمم الجعل التطبيقي ، ومعناه قيام الشارع المقدس بتطبيق الماهية الاعتبارية على مصاديق معينة بلحاظ أن الأمر الاعتباري لا ينطبق على مصاديقه قهراً كالامر التكويني وإنما يحتاج انطباقه عليها لتدخل الجعل والاعتبار، سواء كان أصل المفهوم الذي يراد تطبيقه مجعولاً شرعياً كالصلاة التي هي عبارة عن اللين الخضوعي في جميع الشرائع وقامت كل شريعة بتطبيقها على مصاديق معينة، أم كان مجعولاً عقلائياً كمفهوم الدينار التي تختلف المؤسسات المالية في مقام تطبيقه على المصداق الورقي . ونظرية متمم الجعل التطبيقي لها علاقة ببحث الحقيقة الشرعية وبحث الصحيح والاعم كما هو واضح وبحث التزاحم ، فمثلاً اذا نظرنا لقاعدة الاضطرار، وهي «ما من شيء حرمه الله إلا وقد أحله لمن أضطر اليه» [1] ودار عنوان المضطر إليه بين محرمين على نحو التزاحم فما هو المقدم منهما ليكون مصداقاً لعنوان المضطر إليه ، فهنا ياتي دور متمم الجعل التطبيقي ليقدم أحدهما لاهميته عند الشرع او العقلاء، او يعتبر ما ينتخبه الانسان بطبعه هو المضطر إليه في صورة تساويهما وعدم أهمية أحدهما على الآخر.

[1] الوسائل ٥ : ٤٨٢ | ذيل الحديث ٧١١٨.

ومن المفاهيم القانونية التي طرحناها بحث القدرة وأنواعها، فإن علماء الاصول عندما يدخلون بحث التزاحم يذكرون نقطتين

أ : الفرق بين التزاحم والتعارض حيث إن التعارض هو تنافي الدليلين ثبوتاً وجعلاً والتزاحم هو تنافيهما في مرحلة الامتثال لقصور القدرة عن الجمع بين الامتثالين .

ب : مرجحات باب التزاحم ، بينما طريقتنا في بحث التزاحم هي أننا أولاً : تحدثنا عن انواع القدرة، وهي القدرة على أصل الفعل المعبرعنها بـــ : إن شاء فعل وان يشاء لم يفعل . والقدرة على الموافقة القطعية والمخالفة القطعية والقدرة على الجمع بين الامتثالين ، وثانياً : تحدثنا عن دخالة القدرة بانواعها، فهل هي دخيلة في مرحلة الجعل أم هي دخيلة في مرحلة الفعلية أم هي دخيلة في مرحلة التنجز، وعلى بعض الصور يدخل المتنافيان في عنوان التعارض وعلى بعضها يدخلان في عنوان التزاحم وعلى بعضها تصح نظرية الترتب ولا تصح على البعض الأخر.

هذا تمام الحديث حول بعض المحاولات المساهمة في تطوير علم الأصول من خلال الاستفادة من العلوم المختلفة والاستمداد من أطروحات علمائنا الأعلام .

المبحث الثالث

منهج علم الأصول

هناك منهجان في تصنيف علم الأصول وطريقة تبويبة وترتيبة

١ ــ المنهج التقليدي

٢ ــ المنهج المقترح عندنا

المنهج الأول : كان القدماء يقسمون علم الأصول لأربعة أقسام :

١ ــ المقدمة في الوضع والاستعمال والصحيح والأعم والحقيقة الشرعية والمشتق ونحوها .

٢ ــ مباحث الألفاظ كباب الأوامر والنواهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمفهوم والمنطوق .

٣ ــ مباحث الدليل ، وهو إما سمعي كالكتاب الذي يبحث عن حجية ظواهره والسنة التي يبحث عن كيفية ثبوتها وما يتعلق به من تعارض الجرح والتعديل في الرواة وتحقيق واقعية بعض كتب الحديث كفقه الرضا مثلاً والاجماع وأنواعه من المحصل والمنقول ، وإما عقلي ويبحث فيه عن الحسن والقبح العقليين وقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع واصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم ومبحث الاستصحاب والقياس.

٤ ــ الخاتمة في التعادل والتراجيح ولعل السر في هذا المنهج ان موضوع علم الأصول كما ذكر السيد المرتضى في الذريعة هو: الدليل في الفقه ، فلما كان محور علم الأصول هو الدليل الفقهي كان مدار أبحاثه حول الدليل نفسه وأقسامه من السمعي والعقلي، وعوارضه الثبوتية كالاطلاق والتقييد والتعادل والتراجيح والتضاد والتلازم والاثباتية كمباحث الأوامر والنواهي والعام والخاص والمنطوق والمفهوم وهناك اعتراضان مهمان على طريقة المنهج القدمائي ، الأول : هو الاعتراض على القسم المدون في أصول القدماء للبحث عن الدليل وأقسامه ، حيث أبدله الشيخ الأنصاري بتصنيف علم الأصول على طبق الحالات الوجدانية للمكلف عند التفاته للحكم الشرعي وهي القطع والظن والشك، فهنا أقسام :

١ ــ بحث القطع التفصيلي والإجمالي.

٢ ــ بحث الظن المعتبر وغيره بما يشمل سائر الظنون ، ومنها الظواهر المبحوث عنها من حيث الكبرى وهي حجية الظهور ومن حيث الصغرى وهي تنقيح المصاديق كمباحث الألفاظ السابق ذكرها، ويدخل في ذلك بحث التعادل والتراجيح ايضاً فإنه راجع للبحث عن الظنون أيضاً وإن ذكر في الخاتمة، فإن الدليلين إذا تقابلا فإما أن يحصل الظن بأحدهما من حيث الجهة أو الصدور أو المضمون وهذا هو الترجيح ، وإما أن لا يحصل الظن بشيء من ذلك وهو التعادل المرتبط بحثه بباب الظن سواءً قلنا بالتخييرعند التكافؤ، أو قلنا بالتساقط.

٣ ــ بحث الشك الذي يشتمل على الأصول العملية الأربعة لكونها وظيفة الشاك . ولعل النكته التي دفعت بالشيخ الأعظم لاختيار هذا التبوب تتلخص في أمور:

أ ــ إن علم الأصول مقدمة لعلم الفقه ومن الطبيعي عدم امكان تحديد ملامح المقدمة الا بمعرفة ملامح ذي المقدمة فإن ذلك مقتضى مقدميتها .

ب ــ لما كان علم الفقه يبحث عن تحديد الحكم الشرعي فالمناسب لعلم الأصول البحث عن الطرق الموصلة لتحديد الحكم الشرعي ، ولما كانت الطرق تختلف باختلاف الواقع النفسي للمكلف حين توجهه للحكم ، باعتبار أن قطع المكلف بشيء يمنع من عمله بالامارة او الأصل ، كما ان الظن بالخلاف يمنع من الأخذ بالامارة والأصل على بعض المباني ، وكذلك على القول بالظن الانسدادي لا مجال للعمل بغير الظن ، فحينئذٍ يكون تصنيف علم الأصول مطابقاً للحالة الوجدانية للمكلف .

ج ــ حيث أن الاتجاه النفسي للمكلف حين التفاته للحكم الشرعي إما القطع بالحكم أو الظن به أو الشك فيه كان المنهج في تبويب علم الأصول منظماً على طبق ذلك.

وقد اعترض على المنهج المذكور باعتراضين :

الأول: ان التصنيف الناظر للحالات النفسية قد أغفل كثيراً من المباحث الحيوية ذات الربط المباشر بالجانب العملي لدى الفقيه ، إذ لا مناسبة واضحة بينها وبين هذا التصنيف كبحث الحسن والقبح العقليين ، وبحث الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، وبحث طرق ثبوت السنة بالتواتر والأحاد وبحث أقسام التواتر، وبحث شرائط حجية خبر الواحد من صحة المضمون عقلاً وشرعاً ووثاقة الرواة ، وبحث مناشئ الوثاقة كقول الرجالي الذي يبحث عن حجيته وأنها هل هي من باب كونه من أهل الخبرة أو من باب شهادة العدلين أو من باب حجية خبر الثقة ، وبحث تمييز المراسيل المعتمدة من غيرها، فهذه البحوث رغم كونها مهمة وعملية إلا أنها لا تنسجم مع التصنيف المذكور المرتب على حالات القطع والظن والشك ، بينما نجدها منسجمة تماماً مع منهج القدماء المبني على النظر للدليل الفقهي العقلي والسمعي وطرق إثبات هذا الدليل .

الثاني : إن هذه الحالات النفسية الثلاث لا علاقة لها بالحكم الشرعي ولا بالطرق المؤدية له فلا وجه لجعل التصنيف الأصولي دائراً مدارها، أما بالنسبة للقطع فما هو المبرر للبحث عنه وجعله محوراً لعدة من البحوث ؟ فإن كان المبرر للبحث عنه كونه واسطة في جعل الحكم الشرعي فذلك مستحيل لأن ثبوت الحكم الشرعي بسبب القطع به دور باطل كما ذكر في علم الأصول ، وان كان المبرر للبحث كونه واسطة فى فعلية الحكم كموضوعية الزوال لوجوب الصلاة فهذه ليست ميزة خاصة بالقطع توجب البحث عنه بعنوانه

بل هي متوفرة في كل موضوع بالنسبة لأي حكم من الأحكام ، وان كان المبرر لذلك كون القطع منشأ للحكم العقلي بالمنجزية والمعذرية كما اشتهر في كتب الأصول بان حجية القطع ذاتية له ، فيلاحظ عليه بان منشأ المنجزية والمعذرية ليس القطع بما هو قطع حتى يكون ذلك مصححاً ومبرراً للبحث عن القطع بعنوانه بل منشأ المعذرية وعدمها هو روح المسؤولية وروح التقصير في مقدمات الحكم ، فإن سار المكلف مع المقدمات بروح المحاسبة والمسؤولية فهو معذورعند مخالفة الواقع والا فهو مدان سواءاً في ذلك وجود القطع وعلمه ، فإننا ذكرنا في بحث القطع الفرق بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي فاليقين الموضوعي هو اليقين الناشيء عن تراكم الاحتمالات والقرائن في محور واحد ، وهذا العمل بذاته عمل معذر لأنه مستبطن للمسؤولية والمحاسبة الداخلية سواءاً كان هناك قطع ام لا ، واليقين الذاتي هو الناشيء عن العوامل المزاجية والنفسية كالحلم والاستخارة، وهذا ليس معذراً بنظر العقلاء فإن قائد الجيش لو اعتمد على معلومات ناشئة عن مصادر واهية أوجبت له القطع بأمر معين فرتب عليه آثار الحرب والسلم لا يكون معذوراً أمام القانون والشعب ، وليس السر في ذلك الا أن القطع بما هو قطع ليس هو مدار المعذرية والمنجزية بل المدار على روح المسؤولية وروح التقصير في مقدمات الحكم سواءاً كان هناك قطع أم لا، ولذلك نرى القرآن يعبر عن عقائد الجاهلية مع أنها عقائد قطعية عندهم بانها ظنون وجهالات لا يعذرون فيها، وبناءاً على ذلك فلا موضوعية مهمة للقطع بما هو قطع حتى يكون محوراً للبحوث العلمية.

وأما البحث في الامارات كخبر الواحد والاجماع بقسميه والشهرة وقول اللغوي فهو لا يدور مدار الظن الشخصي كما هو ظاهر تقسيم الشيخ ، بل هو دائر مدار الكشف النوعي وتتميمه من قبل المجتمع العقلائي أو الشرع المقدس .

كما أن البحث في حجية الظاهر يدور مدار الميثاق العقلائي على الالتزام والالزام بهذا الظاهر وترتيب الآثار عليه سواءاً كان هناك ظن شخصي أم لا .

وأما البحث في الأصول العملية فهو لا يرتبط بحالة الشك وتساوي الطرفين ، فإن موضوع أصالة البراءة عقلاً وشرعاً هو عدم العلم وعدم تنجز العلم الاجمالي لا الشك ، وموضوع الاستصحاب هو عدم العلم بانتقاض الحالة السابقة لا الشك أيضاً.

فتبين لنا من خلال هذا العرض عدم مدخلية هذه الحالات النفسية في البحث الأصولي المنصب على تحديد الطريق الموصل للحكم الشرعي ولكننا مع ذلك اعتذرنا عن تقسيم الشيخ الأنصاري لبحوث علم الأصول على طبق حالات نفس المكلف في بحث القطع كما سيأتي ، وقلنا بأن هناك عاملين يساعدان على هذا التقسيم :

أولاً : إن المحيط الثقافي الذي كان يعيش فيه الشيخ فرض عليه هذا التصنيف ، لوجود مدرستين متطرفتين آنذاك : مدرسة المحدثين المفرطة في الجمود على الحديث دون النظر للأدلة العقلية القطعية ومدرسة بعض الأصوليين المفرطة في الاعتماد على بعض الظنون الشخصية بحجة انسداد باب العلم والعلمي ، فاثار الشيخ حركة تنهج الاعتدال والتوسط بين هاتين المدرستين ، وهي المدرسة التي تعتمد على الأدلة القطعية العقلية من جهة وهي المندرجة تحت عنوان القطع والأدلة الظنية السمعية من جهة أخرى وهي المندرجة تحت عنوان الظن ، والرجوع عند فقدهما للأصل العملي المجعول وظيفة عند الشك .

وثانياً : إن المكلف يشعر في أعماق وجدانه بالحاجة للتأمين من عقوبة ترك التكاليف الواقعية فهدفه المنشود هو حصول الأمن المذكور، وطرق التأمين بحسب التقسيم الوجداني ثلاثة :

١ ــ ما هو علة تامة لحصول الأمن وهو القطع .

٢ ــ ما هو مقتضى لحصول الأمن النفسي وهو الظن .

٣ ــ ما هو فاقد للعلية التامة والاقتضاء وهو الشك فتحتاج طريقيته للتأمين للرجوع إلى القطع وهو الطريق الأول .

والخلاصة أن أمثال هذه المبررات ساعدت الشيخ على اختيار التصنيف الثلاثي .

الاعتراض الثاني على منهج القدماء : ما طرحه المحقق الاصفهاني (قده) حول التوسع الأصولي في مباحث الألفاظ [١]، ونحن نعرضه بنحو أعمق وأشمل ، فنقول : إن ما يرتبط من البحوث بعالم الألفاظ نزر ضئيل جداً ، كقولنا هل أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب ، وهل أن صيغة النهي ظاهرة في الحرمة ، وبعض بحوث المفاهيم والعام والخاص والمطلق والمقيد ، ولكن معظم الأبحاث التي وضعها القدماء في مباحث الألفاظ لا ربط لها بذلك ، فمثلاً بحث انقسام الحكم للتكليفي والوضعي وانقسام الواجب للواجب التوصلي والتعبدي والتعييني والتخييري والعيني والكفائي والنفسي والغيري والموسع والمضيق والمطلق والمشروط كلها مرتبطة بالواجب بما هو سواءاً كان مدلولاً لفظياً أم لا ، وكذلك بحث عوارض الأحكام كالانحلال الاستقلالي والضمني والاطلاق والتقييد الثبوتيين والتضاد والتلازم ، كما في بحث مقدمة الواجب ومسألة الضد الباحثين عن تلازم الوجوب النفسي والغيري وتلازم الأمر بالشيء مع النهي عن ضده ، وبحث ارتباط الحكم بالقدرة ودرجاتها المختلفة الذي هو بحث التزاحم ، فهذه البحوث لا ربط لها بعالم اللفظ حتى تندرج في مباحث الألفاظ ، ولكننا نستطيع وضع بعض المبررات والتوجيهات لتوسعة مباحث الألفاظ بحيث تشمل هذه البحوث:

[١] اصول الفقه للمظفر ١ : ٧ ــ ٨، بحوث في الأصول للمحقق الاصفهاني : ٢٢

١) لا ريب في دلالة الألفاظ على هذه المعاني الأصولية المذكورة في الاعتراض سواءاً بالدلالة المطابقية أو بالدلالة التضمنية أو بالالتزامية، ومع وجود دلالة الالفاظ عليها فالمصحح لإدراجها في مباحث الألفاظ واضح وهو دلالة اللفظ عليها .

٢) إن الاعتبارات الأدبية والقانونية لها نوع من الخلاقية والفعالية في النفوس والمشاعر، ولا ريب أن مجرد الاعتبار بما هو لا يحقق هذه الخلاقية المطلوبة وانما يحققها إذا كان في ضمن لفظ مناسب ، فاللفظ المناسب للاعتبار الأدبي والقانوني يبرز خلاقية الاعتبار وتاثيره السحري في النفوس والمشاعر الذي هو المطلوب .

٣) إن هناك مسلكين في علاقة اللفظ بالمعنى الانشائي ، فمسلك السيد الاستاذ الخوئي (قده) مسلك الحكاية والابراز أي أن اللفظ حاك عن المعنى الانشائي ومبرز له ، ومسلك المشهور أن علاقة اللفظ بالمعنى الانشائي علاقة الايجاد فاللفظ موجد للمعنى لا حاك عنه ، وبما أن هذه العلاقة الوثيقة موجودة بين الانشاء واللفظ لذلك كان التعرف على هذه الاعتبارات من خلال ألفاظها الموجدة لها تعرفاً دقيقاً، لأنه يعكس المعنى من ثنايا اللفظ الذي وجد به بخلاف ما لو بحث عنه مجرداً عن كل خطاب ولفظ .

٤) لقد قال علماء الاجتماع والتاريخ بان اللغة دليل حضارة المجتمع ، فاللغة المتكاملة تعكس تكامل المجتمع فسعة آفاقها واشتمالها على المفردات القانونية والصناعية والفنية كاشف عن حضارة المجتمع وتطوره ، كما أن اللغة لسان معبر عن نوع التفكير الاجتماعي ، فمثلاً الجملة الاسنادية في اللغة العربية نحو زيد قائم لا تشتمل الا على طرفين موضوع ومحمول مما يدل على كون النسبة الاسنادية بالمفهوم العربي تعني اتحاد الطرفين وجوداً والهوهوية المصداقية بينهما، بينما هذه الجملة في اللغة الفارسية واليونانية تحتاج لرابط وهي كلمة ـــ است ـــ أو ـــ استين ـــ مضافاً لوجود الموضوع والمحمول مما يدل على كون مفهومها في الفكر الفارسي عبارة عن ثبوت شيء لشيء ـــ أي ثبوت القيام لزيد ـــ وهذا المفهوم يحتفظ بالغيرية والاثنينية بين طرفي القضية بخلاف المفهوم العربي الذي يعكس الوحدة والاندماج ، فاللغة إذن دليل على نوع التفكير الاجتماعي ، ومثال آخر على ذلك أيضاً اختلاف الأصوليين في مفهوم صيغة افعل نحو اضرب ، فهل مفهومها النسبة الاغرائية كما يرى المحقق الاصفهاني ، أو النسبة الايقاعية كما يرى النائيني ، أو النسبة التسخيرية أي اعتبار المخاطب أداه لتحقيق هذا الحدث في الخارج كما يراه صاحب الميزان (قده)، فهذه المفاهيم في الواقع تعكس الفكر الاجتماعي الذي ينتسب له كل واحد من هؤلاء الأعاظم ، فكل مجتمع يختلف تحليله لبعض الاعتبارات القانونية نتيجة اختلاف حضارته وثقافته عن المجتمع الأخر، وبناءاً على هذه العلاقة الوثيقة بين اللغة وبين المفهوم الذى تحمله بين ثناياها بحيث لو تغيرت اللغة لزالت بعض خصوصيات أو مقومات المفهوم كما لاحظنا في اختلافي

مفهوم الجملة الاسنادية عند العرب وغيرهم ، يصعب التفكيك حينئذٍ بين الاعتبار القانوني واللفظ المعبرعنه بحيث نبحث عن الاعتبار مجرداً عن ثوبه اللفظي مع أن هذه الصياغة اللفظية تحافظ على بعض خصوصيات المفهوم وسماته.

٥) إن الاعتبار القانوني متولد عن الاعتبار الأدبي ، وبما أن الاعتبار الأدبي متقوم باللفظ فكذلك الاعتبار القانوني المتفرع عنه شديد العلاقة باللفظ بحيث لا يفيد البحث فيه مستقلاً عن لفظه .

بيان ذلك : إننا عندما نلاحظ مثلا كلمة حاتماً نراها في الأصل تعبرعن شخص معين متصف بالكرم ثم اطلقت على كل شخص يشابه حاتما في صفة الكرم ، وبمرور الوقت وكثرة الاستعمال والتطبيق أي تطبيقها على كل كريم اكتسبت الكلمة مفهوماً خلقياً وهو نفس مفهوم الكرم بحيث إذا سمعت لا يتبادر للأذهان سوى معنى الكرم من دون التفات لشخص حاتم الطائي أصلاً، فالاعتبار الأدبي قد يتحول بمرور الوقت لمفهوم معين فكذلك بالنسبة لعلاقته بالاعتبار القانوني ، فكلمة الميتة أساساً تعني ما مات حتف أنفه ثم أطلقت على نحو الاعتبار الأدبي القائم على علاقة التشابه على الحيوان المذبوح على غير الطريقة القانونية ، وبمرور الوقت وكثرة الاستعمال والتطبيق اكتسبت هذه الكلمة اعتباراً قانونياً وهو أن الميتة تعني المذبوح على غير الطريق القانوني من دون نظر لمعناها اللغوي ومثلها لفظ الدينار مثلاً فهو في الأصل يعني مثقالاً من الذهب تقاس به قيمة الأشياء كقولنا هذه الأرض تساوي مائة دينار، ثم صار يطلق على نحو الاعتبار الأدبي على الأوراق النقدية من أجل أن يتعامل معها المجتمع معاملة الدينار الأصلي في كونه وسيطاً في تبادل السلع ومقياساً لتحديد قيمة الأشياء، وبمرور الوقت وكثرة الاستعمال تحول هذا الاعتبار الأدبي للاعتبار القانوني فاصبح الدينار يعني نفس الورقة النقدية التي هي مقياس القيم وواسطة التبادل . وإذا اتضح لنا أن الاعتبار القانوني وليد الاعتبار الأدبي ، والمفروض أن الاعتبار الأدبي متقوم باللفظ لأن الاعتبار الأدبي هو اعطاء حد شيء لشيء آخر بهدف التأثير في مشاعر المخاطب فلا ينفصل الاعتبار الأدبي عن اللفظ ، وبما أن الاعتبار القانوني متولد منه فلا محالة لا يمكن التفكيك في البحث بين نفس الاعتبار واللفظ المساهم في تحققه وفعاليته .

فهذه بعض المبررات التي نتصورها في توسعة مباحث الألفاظ عند القدماء وإن كان بعضها موضع المناقشة، ومع ذلك فقد أصر المحقق الاصفهاني (قده) على فصل بحث مقدمة الواجب ومسالة الضد عن مباحث الألفاظ ، باعتبار أن البحث فيهما يرتبط بالملازمة العقلية المدركة بالعقل النظري بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ووجوب شيء وحرمة ضده ، ولا ربط لهذه الملازمات بعالم الألفاظ حتى يكون البحثان من مباحث الألفاظ .

ولكننا نختلف عن المحقق الاصفهاني (قده) في بعض النظرات بالنسبة لمقدمة الواجب ومسألة الضد ، والحديث أولاً في مقدمة الواجب :فإن الملازمة المبحوث عنها هناك تتصور على أربعة معاني :

١ ــ التلازم بين الاعتبارين تكويناً ، بمعنى أن الجاعل إذا حكم بوجوب شيء يرى نفسه مجبوراً على جعل وجوب آخر لمقدمة ذلك الشيء بمقتضى المقدمية ، فهناك جعلان الا أن أحدهما اختياري والاخر قهري ، لكننا لو سلمنا هذا المعنى الفاسد في نفسه حيث أن الجعل الاعتباري اختياري لا قهري فالملازمة حينئذٍ بين الاعتبارين والجعلين لا بين المعتبرين المجعولين ، والمدعى دخول بحث مقدمة الواجب في الملازمات العقلية بين الأحكام ، بينما على هذا المعنى يدخل بحث مقدمة الواجب في الملازمات العقلية بين الاعتبارات نفسها لا بين المعتبرات .

٢ ــ الملازمة بين الوجوب النفسي والغيري :على نحو الترشح المعلولي أي أن الوجوب الغيري للمقدمة يترشح من الوجرب النفسي لذي المقدمة على نحو ترشح المعلول من علته ، وهذا المعنى لوضوح بطلانه حيث انه لا يعقل الترشح المعلولي في الاعتباريات بل الاعتباري خاضع للجعل والابداع فلا وجه لربط تصنيف علم الأصول به .

٣ ــ الملازمة العرفية : بمعنى أن الجاعل إذا أنشأ الوجوب لشيء فمن المستهجن عند العرف والعقلاء عدم إنشاء الوجوب لمقدمته ، فإن علاقة المقدمية التكوينية بينهما تولد تلازماً في الاعتبار كالمتضايفين ، فإن اعتبار شخص أباً عند العقلاء ملازم لاعتبار الطرف الأخر ابناً له ويستهجن العقلاء التفكيك بينهما في الاعتبار لعلاقة التضايف فكذلك في بحث مقدمة الواجب ، وهذا المعنى على فرض صحته في نفسه لا يدرج بحث مقدمة الواجب في الملازمات العقلية بين الأحكام .فإن التلازم بحسب هذا المعنى تلازم عرفي لا عقلي ، مضافا لكونه تلازما بين الاعتبارين لا بين المعتبرين الا ثانياً وبالعرض .

٤ ــ الاندماج الاثباتي : ومعناه أن العرف يرى أن وجوب المقدمة مستبطن ومندمج في وجوب ذيها، فالمولى وإن احتاج ثبوتا للقيام بجعلين ولكنه إذا رأى أن الوجوب النفسي إثباتا مستبطن للوجوب الغيري فيكتفي بالصياغة الواحدة التي تعبر عن هذين الوجوبين على نحو الاندماج والاستبطان ، وسنشير لأسباب الاندماج في بحث مقدمة الواجب ولكن نقول هنا : لعل من أسباب الاندماج تقارن الجعلين في الحمل بمعنى أنه حمل الوجوب الغيري على مورد الوجوب النفسي فترة طويلة ولدت الاندماج بينهما واستبطان أحدهما في الأخر بحيث لا يمكن للجاعل التفكيك بينهما إلا بخلق أسباب أقوى لعدم الاندماج ، ونظير ذلك فكرة الاندماج بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي ، فالنجاسة مستبطنة لوجوب الاجتناب باعتبار أن تقارن الجعلين في الحمل فترة طويلة ولدت اندماجهما، وكذلك فكرة الاندماج في عقد البيع وخيار الغبن مثلا،حيث ذكر المحقق النائيني (قده) أن منشأ خيار الغبن في عقد البيع هو الشرط الضمني الارتكازي وهو

عدم زيادة مالية المنتقل عنه عن المنتقل إليه[١]. ونحن نقول : لعل من أسباب ارتكازية الشرط المذكور واندماجه في نفس العقد تقارن الاعتبار لهما فترة كافية في ذلك ، ومثله الاندماج بين مفهوم الالزام ومفهوم الوعيد فمعنى الوجوب بنظرنا هو البعث المستبطن للوعيد على الترك ، وذلك لكثرة تقارن الوعيد مع إصدار البعث فحصل الاندماج بينهما، وبناءاً على هذا التصور لوجوب المقدمة لا يوجد أي تلازم عقلي بين الوجولين حتى يدخل بحث المقدمة في بحث الملازمات العقلية بل هو اندماج إثباتي ، إذن على جميع المعاني للملازمة لا نرى وجهاً في ادخال بحث مقدمة الواجب تحت عنوان الملازمات العقلية فإنها بين معنى باطل في نفسه ومعنى لا ينسجم مع الملازمات العقلية هذا هو تعليقنا على ادخال بحث مقدمة الواجب في بحث الملازمات العقلية .

وأما بحث مسالة الضد، وهي أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده العام والخاص أم لا ففيها ثلاثة مسالك :

أ ـــ وجود الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي الشرعي عن ضده ، وعلى هذا المسلك يصح إدخال مسألة الضد في بحث الملازمات العقلية، بمعنى أن العقل النظري يدرك وجود ملازمة بين الأمر بشيء والنهي شرعاً عن ضده .

ب ـــ وجود الملازمة بين الأمر بالشيء شرعاً والنهي عن ضده عقلاً لا شرعاً وكفاية هذا الردع العقلي عن الردع الشرعي ، وعلى هذا المعنى فلا يدخل بحث الضد في الملازمات العقلية بين الأحكام الشرعية إذ لا يوجد حكمان شرعيان .

ج ـــ العينية الاعتبارية بين الوجوب والحرمة هنا، والمقصود بذلك ليس العينية المفهومية فإنه من الواضح الفرق مفهوماً بين قول المولى « صل » وقوله « لا تترك الصلاة » ، بل المقصود أن المجعول الاعتباري واحد والفارق في الصياغة الاثباتية المبرزه فالمجعول هو الالزام مع الوعيد ، الا أن هناك عبارتين مبرزتين لهذا الاعتبار إما على نحو الأصالة أو أن إحداهما هي التعبير الأصيل والأخرى اعتبار أدبي حاك عنه ونفس التحليل قد يذكر في بحث التلازم بين النهي عن شيء والأمر بضده .وعلى هذا المعنى فلا يوجد حكمان حتى نبحث عن وجود الملازمة بينهما وعدمها .

والخلاصة : أن صحة ادخال مسألة الضد في بحث الملازمات بناءاً على مبنى صحيح بنظر القائل بذلك ، لا يعني اندراج المسألة في بحث الملازمات حتى على المباني الأخرى .

والخلاصة : أن المناقشات العديدة التي عرضناها أوضحت لنا النكتة في توسعة مباحث الألفاظ عند القدماء بلا حاجة لتغيير هذا المنهج الا لمنهج أفضل كما سيأتي بيانه .

---

[١] حاشية النائيني على المكاسب : ص ٢٠.

المنهج المقترح : وهو عندنا طريقتان :

أ ـــ البحث حول محور الحجية .

ب ـــ البحث حول محور الاعتبار.

الطريقة الأولى . بما أن علم الأصول وضع كمقدمة لعلم الفقه فلابد أن يكون تصنيفه ومنهجه منسجماً مع مقدميته ، وحيث أن علم الفقه هو العلم الباحث عن تحديد الحكم الشرعي فالمناسب لتصنيف علم الأصول أن يدور مدار الحجة المثبتة للحكم الشرعي فإن ذلك هو النافع في مقدميته لعلم الفقه ،ولذلك اخترنا أن موضوع علم الأصول كما سيأتي بيانه هو الحجة في الفقه فابحاثه تدور حول محور الحجية وعدمها، وبناءاً على هذا يصح تصنيف علم الأصول على ثلاثة أقسام :

أ ـــ قسم الاحتمال .

ب ـــ قسم الكشف.

ج ـــ قسم الميثاق العقلائي.

.الأول : الاحتمال : وهو على خمسة أصناف :

١ ـــ الاحتمال الواصل لدرجة القطع والبحث في حجيته بحث في حجية القطع .

٢ ـــ الاحتمال الواصل لدرجة الاطمئنان والبحث عنه هو المتعلق بحجية الاطمئنان .

٣ ـــ الاحتمال المعتمد على قوة المحتمل وإن كانت درجة الاحتمال ضعيفة وهو المتحقق في موارد الأعراض والأموال والدماء، والبحث عن حجيته هو البحث المتعلق باصالة الاشتغال .

٤ ـــ الاحتمال المعتمد على العلم الاجمالي وهو يكتسب قوة من خلال استمداده من العلم الاجمالي ، الا إذا بلغت الأطراف كثرة تؤدي إلى موهومية الاحتمال في أطراف العلم الاجمالي ، وهذا البحث هو المعبرعنه .بمباحث العلم الاجمالي والشبهتين المحصورة وغير المحصورة.

٥ ـــ الاحتمال الذي لا يستند لقوة في درجته ولا أهمية في المحتمل وهو على نوعين .

أ ـــالاحتمال المصطدم باحتمال معاكس له لوجود علم اجمالي بالجامع وهذا مورد أصالة التخيير.

ب ـــ الاحتمال الغير مصطدم باحتمال معاكس وهو مورد أصالة البراءة ،وهو على قسمين لأنه إذا ورد من الشارع بيان لعدم أهميته فهذا هو البراءة الشرعية وان لم يرد بيان فهذا هو البراءة العقلية.

إذاً فعنوان حجية الاحتمال هو العنوان الجامع بين هذه البحوث .

الثاني : حجية الكشف : والكشف على نوعين إدراكي وإحساسي ، فالكشف الادراكي هو المتوفر في الامارات العقلائية والشرعية التي قام الشرع أو المجتمع العقلائي بتتميم الكشف فيها، وهذا هو بحث حجية الامارات والطرق .

والكشف الاحساسي هو المتوفر في بحث الاستصحاب ، فإن الانسان إذا أحس بشيء ما ثم غاب الشيء عن وعيه فإنه قد

يبقى ذلك الكشف الاحسامي عنده وهو شعوره بان الشيء ما زال موجوداً كما كان ، فهل هذا الكشف الاحساسي حجة أم لا، وهذا بحث الاستصحاب.

الثالث : حجية الميثاق العقلائي : والمقصود به كل طريق تباني عليه المجتمع العقلائي كميثاق يؤخذ بلوازمه وآثاره ، سواءاً كان ذلك التباني بسبب الكاشفية النوعية لهذا الطريق عن الواقع كما يدعى ذلك في خبر الثقة، أو للمصلحة الاجتماعية العامة، ولعل الظواهر من هذا الباب فيبحث عنها من حيث الكبرى وهو حجية الظهور ومن حيث الصغرى كالبحث في صيغة الأمر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد ونحوها من مباحث الألفاظ ، كما أن بحث تعارض الأدلة داخل في صورة الترجيح لأحد الخبرين في قسم حجية الكشف أو قسم حجية الميثاق العقلائي ، وكذلك في صورة التكافؤ مع القول بالتخيير، وأما على القول بالتساقط والرجوع للأصل العملي فيدخل البحث فيه في قسم حجية الاحتمال .

فهذه هي الطريقة الأولى من المنهج المقترح لتصنيف علم الاصول المبنية على محور الحجية للدليل المستخدم عند الفقيه للوصول إلى الحكم الشرعي .

ولكن لبعد هذه الطريقة عن المألوف في التصنيف الحوزوي لعلم الأصول ، ومن شرائط فن التصنيف أن لا يعد طفرة مستنكرة ما دامت خطوات التدريج كافية في تحقيق الهدف ، لذلك نرى أن الطريقة الثانية أقرب للتصنيف المألوف .

الطريقة الثانية : حيث إن المبادئ التصديقية لكل علم إما أن تكون بديهية فلا تحتاج للبحث وإما أن تكون نظرية فتبحث في علم آخر يكون مقدمة لهذا العلم ، وعلم الفقه لما كان محور بحثه هو الحكم الشرعي والحكم نوع من الاعتبار، احتجنا لعلم آخر يبحث عن المبادئ التصديقية للحكم الشرعي ، وذلك بالحديث عن الاعتبار بصفة عامة والاعتبار الشرعي بصفة خاصة وعوارض هذا الاعتبار وأقسامه ولواحقه ، وذلك العلم هو علم الأصول ، فنقول.

بان التصنيف المقترح يدور حول الاعتبار وشؤونه وتفصيلاته في خمسة عشر بحثاً وهي :

١ ـــ تعريف الاعتبار.

٢ ـــ تقسيمه للاعتبار الأدبي والقانوني .

٣ ــ العلاقة بين الاعتبارين .

٤ ــ اسلوب الجعل للاعتبار القانوني .

٥ ــ مراحل الاعتبار القانوني .

٦ ــ أقسام الاعتبار القانوني .

٧ ــ العلاقة بين هذه الاقسام .

٨ ــ أقسام القانون التكليفي والقانون الوضعي .

٩ ــ عوارض الأحكام القانونية .

١٠ــ وسائل ابراز الحكم القانوني .

١١ ــ وسائل استكشافه .

١٢ ــ وثاقة هذه الوسائل .

١٣ ــ التعارض الاثباتي والثبوتي بين وسائل الاستكشاف .

١٤ ــ التنافي بين الاعتبارات القانونية حين التطبيق .

١٥ ــ تعيين القانون عند فقد الوسيلة الاعلامية .

الأول : تعريف الاعتبار: إن الفارق بين الأمر الاعتباري والتكويني يتلخص في كون التكويني حقيقة واقعية لا تختلف باختلاف الانظار والتوجهات وتكون نسبة الذهن البشري لها نسبة العلم الانفعالي لمعلومه ، بينما الأمر الاعتباري عمل ذهني إبداعي يقوم به الفرد أو المجتمع وتكون نسبة العقل البشري له نسبة العلم الفعلي لمعلومه ، فلذلك يختلف باختلاف النظرات والتوجهات والمجتمعات .

الثاني : اقسامه: ينقسم الأمر الاعتباري للاعتبار الأدبي والاعتبار القانوني، والفارق بينهما أن الاعتبار الأدبي هو اعطاء حد شيء لشيء آخر بهدف التأثير في إحساس المجتمع ومشاعره كإعطاء حد الأسدية للرجل الشجاع بهدف زرع الهيبة والاكبار له في نفوس الأخرين ، وهو اعتبار غير متأصل لعدم كونه ظاهرة اجتماعية بل هو عمل فردي ، مضافاً لعدم تطابق المراد الاستعمالي فيه مع المراد الجدي ، فإن المراد الاستعمالي من ذكر الأسد مثلاً هو معناه المعروف بين الناس ولكن المقصود الجدي هو العناية في تطبيق ذلك المعنى على فرد ادعائي وهو الرجل الشجاع .

أما الاعتبار القانوني فهو صنع القرار المناسب للمصلحة الفردية أو الاجتماعية ، وهو اعتبار متأصل لكونه ظاهرة اجتماعية عامة، مضافاً لتطابق المراد الاستعمالي فيه مع المراد الجدي ، إذن فالاعتبار الأدبي يختلف عن الاعتبار القانوني حقيقة وهدفاً وصفة، أما اختلافهما في الحقيقة مع أنهما من مقولة الاعتبار والعمل الابداعي فهو أن الاعتبار القانوني قرار مرتبط بالجانب العملي للفرد والمجتمع باسلوب مباشر كما في

القوانين التكليفية، أو باسلوب غير مباشر كما في الأحكام الوضعية، فالقانون هو المحرك العملي والزاجر الفعلي بشكل مباشر أو غير مباشر، بينما الاعتبار الأدبي لا يرتبط بالجانب العملي للانسان وإنما يرتبط بالجوانب الذوقية والنفسية للإنسان . وأما اختلافهما في الهدف فإن الهدف من الاعتبار القانوني قيادة إرادة الانسان لتحقيق المصلحة والبعد عن المفسدة، بينما الهدف من الاعتبار الأدبي هو التاثير على أحاسيس الجمهور ومشاعرهم وميولهم . وأما اختلافهما في الصفة فصفة الاعتبار الأدبي عدم تاصله خارجاً وعدم تطابق المراد الاستعمالي فيه مع المراد الجدي ، وصفة الاعتبار القانوني هو التأصل خارجاً مع تطابق المرادين فيه .

الثالث : العلاقة بين الاعتبارين : إن علاقة الاعتبار الأدبي بالاعتبار القانوني تبرز في تولد الاعتبار القانوني من الاعتبار الأدبي ، فإن الاعتبار القانوني في بداية وجوده يكون اعتباراً أدبياً صرفاً ، فمثلاً اعتبار المال مملوكاً لزيد حقيقته اعطاء حد شيء لشيء آخر، وهو اعطاء لوازم الأمور الشخصية كافعال الانسان الجوارحية والجوانحية للأمور الأجنبية عنه ، فكما أن فعل الانسان تحت ارادته قبضاً وبسطاً واعطاءاً ومنعاً فكذلك المال الاجنبي عنه يكون تحت تصرفه وارادته ، وهذه هي حقيقة الملكية ، فهي اعتبار أدبي في مبدأ وجوده لكنه يتحول بمرور الوقت وبعد اقرار المجتمع العقلائي له وكثرة استعماله الى اعتبار قانوني يرتبط بعمل الفرد والمجتمع ، ويكون أمراً متاصلاً متصفاً بمطابقة المراد الاستعمالي فيه للمراد الجدي .

الرابع : عناصر القانون وأسلوب جعله : عناصر القانون أربعة :

1 ــ الملاك وهو المصلحة أو المفسدة الموجودة في المتعلق .

2 ــ المصحح : حيث ان الحكم نوع من الاعتبار، والاعتبار لا يكون ذا فاعلية وتأثير في المجتمع العقلائي حتى يكون له مصحح ، والمصحح للاعتبار القانوني هو صدق عنوان الداعي للخير والزاجر عن الشر عليه ، وهذا المصحح هو ملاك الحكم نفسه التابع للملاك الموجود في متعلقه وهو المصلحة والمفسدة.

3 ــ الارادة وهي التصميم والعزم على تاسيس القانون .

4 ــ الصياغة وهي صب القانون باسلوب مؤثر في قيادة إرادة الفرد أو المجتمع نحو فعل متعلق الأمر، وهل يراعى في هذه الصياغة نوع الملاك ، فإذا كان الملاك مثلاً مفسدة فالمناسب كون الصياغة زجرية وإذا كان الملاك مصلحة فالمناسب كون الصياغة بعثية، أم يراعى فيها المستوى النفسي للمكلفين فيختار الصياغة المؤثرة سواءاً تناسبت مع نوع الملاك أم لا؟ والجواب عن ذلك ياتي في بحث الضد.

وأما أسلوب جعله فإن الاساليب المستخدمة في صياغة الاعتبار الأدبي كالمجاز المرسل والاستعارة والكناية ونحوها مذكورة بالتفصيل في كتب علم البيان ، وأما أساليب صياغة الاعتبار القانوني فهي على نوعين :

أ ــ اسلوب القضايا الحقيقة الراجعة لقضية شرطية مقدمها وجود الموضوع خارجاً وتاليها ثبوت المحمول له ، كقولنا كل مستطيع يجب عليه الحج الشامل للفرد الموجود بالفعل الواجد للشرائط وغير الواجد لها وللفرد المقدر الوجود.

ب ــ اسلوب القضايا الخارجية الراجعة لتوجيه خطاب تكليفي أو وضعي للأفراد الموجودين بالفعل الواجدين لشرائط الخطاب فقط ، فالاسلوبان يفترقان من حيث المفهوم والمصحح والأثر، أما افتراقهما مفهوما فإن مفهوم الجعل الحقيقي متقوم بالموضوع الفرضي ومفهوم الجعل الخارجي متقوم بالموضوع الفعلي ، وأما افتراقهما في المصحح فالمصحح للجعل القانوني الكلي هو الداعوية والزاجرية بالامكان بينما المصحح للخطاب الخارجي هو الداعوية والزاجرية بالفعل ، وأما افتراقهما في الأثر فإن أثر الخطابات الحقيقية هو الشمول للأفراد المقدرة الوجود باعتبار مرور الحكم بمراحل كمرحلة الانشاء والفعلية والتنجز، بينما أثر الخطاب الخارجي هو انطواء مرحلة الجعل في مرحلة الفعلية ومرحلة الفعلية في مرحلة التنجز وعدم الشمول الا للأفراد الفعلية .

الخامس : في بيان مراحل القانون : إن الاعتبار القانوني له أربع مراحل في نظر المتأخرين من الأصوليين :

أ ــ مرحلة الاقتضاء : وهي مرحلة وجود ملاك الحكم ومناطه ويعتبر وجود الملاك خارجاً وجوداً للحكم بالعرض والمجاز باعتبار أن روح الحكم في ملاكه وغاية جعله في مناطه ، ولذلك يقال بان للحكم وجود اقتضائياً في وجود ملاكه .

ب ــ مرحلة الجعل والانشاء: وهي حقيقة الحكم فإن فيها تتم صياغة الحكم وتحديد معالمه وشؤونه ، فالحكم بالحمل الأولي هو هذه المرحلة الجعلية إذا صدرت ممن له أهلية الجعل والانشاء .

ج ــ مرحلة الفعلية. وهي في نظر المحقق النائيني عبارة عن تحقق الموضوع وفعليته خارجاً وفعلية الموضوع منشأ لفعلية الحكم فإن نسبة الحكم لموضوعه نسبة المعلول لعلته التامة ، وهذه المرحلة انعكاس لجميع القيود والحدود المأخوذة في مرحلة الانشاء من دون أن تخضع هذه المرحلة لأي تصرف قانوني من قبل المولى . هذا بنظر النائيني (قده) وأما في نظر الاخوند فهي عبارة عن مرحلة الفاعلية أي خروج القانون من مؤسسة الجعل إلى اللوائح الاعلامية التي بها يكون القانون ذا فاعلية وتأثير بحيث لو علم به المكلف لتنجز عليه ، فلا ربط لهذه المرحلة في نظره بتحقق الموضوع خارجاً وإنما هي مرتبطة بوصول الحكم للوسائل المبرزة له .

د ــ مرحلة التنجز: وهي مرحلة وصول الحكم للمكلف بحيث تصح ادانته به وتتم مسؤوليته عنه .

السادس : أقسام الاعتبار القانوني : قسم الأصوليون الاعتبار القانوني لثلاثة أقسام :

١ــ حكم تكليف

٢ ــ حكم وضعي

٣ ــ الماهية المخترعة، فالحكم التكليفي متقوم بعنصرين :

١ ــ استبطانه للحكم الجزائي فإن الوجوب والحرمة مستبطنان للوعيد على الترك أو الفعل والاستحباب والكراهة مستبطنان للوعد على الفعل أو الترك ، فحيثية التضمن للحكم الجزائي مقومة للحكم التكليفي .

٢ــ ارتباطه المباشر بعمل الفرد فهو متوجه ومتعلق بالفعل الخارجي ، لذلك ورد تعريفه في كلماتهم بانه الانشاء بداعي جعل الداعي أو جعل الزاجر في نفس المكلف نحو الفعل .

والحكم الوضعي متعلق بالعمل الخارجي لا على نحو المباشرة كالحكم التكليفي ولا على نحو الاستبطان للحكم الجزائي سواءاً كان وعيداً أم وعداً .

والماهية المخترعة قد تكون عبادة كالصلاة والحج وقد تكون موضوعاً كالميتة والمذكى وقد تكون معاملة كالبيع والصلح وسيأتي بحث ذلك في الصحيح والأعم .

السابع : العلاقة بين الحكم التكليفي والوضعي وبين أقسام الحكم التكليفي : أما العلاقة بين الحكم التكليفي والوضعي فهو بحث طرح في باب الاستصحاب ، فاختار الشيخ الأنصاري (قده) تفرع الأحكام الوضعية على الأحكام التكليفية وأنها مجعولة بتبع جعلها لا بجعل مستقل ، وذهب بعضهم الى عكس ذلك وهو انتزاع الحكم التكليفي من الحكم الوضعي كالسيد الشاهرودي (قده) ، وذهب آخرون للعينية واستبطان الحكم الوضعي للحكم التكليفي ، وذهب بعض الأعاظم [1] للتفصيل في الأحكام الوضعية فبعضها منتزع من الحكم التكليفي كالجزئية المنتزعة من الأمر بالمركب وبعضها مجعول بالاستقلال كالملكية والزوجية وشبه ذلك ، وسيأتي اشباع البحث في محله . وأما العلاقة بين الأحكام التكليفية نفسها فهي إما علاقة التنافر وإما علاقة التلازم ، فعلاقة التنافر والتضاد هي التي سنشير إليها في بحث عوارض الأحكام ، وأما علاقة التلازم فهي المبحوث عنها في مقدمة الواجب ومسألة الضد حيث يذكرهناك أنه هل يوجد تلازم بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة شرعاً أم لا، وهل يوجد تلازم بين وجوب الشيء وحرمة ضده أو حرمة شيء ووجوب ضده أم لا .

الثامن : أقسام القانون التكليفي والوضعي : ينقسم القانون التكليفي للأحكام الخمسة وهي التي وقع البحث في كونها أموراً اختراعية أم أموراً نسبية واقعية، فعلى مسلك المحقق الطهراني من كون الحكم عبارة عن نسبة بين الموك وبين فعل المكلف وهي إما نسبة القبول أو الرفض يتم الرأي الثاني ، وعلى المسلك المشهور من كون الحكم عبارة عن الاعتبار المولوي المستبطن للوعد أو الوعيد يتم الرأي الأول وبناءاً عليه فهل الفارق بين الوجوب والندب وبين الحرمة والكراهة فرق تشكيكي بالشدة والضعف كما يراه المحقق

---

[1] تهذيب الاصول للإمام الخميني ٢ : ٧

العراقي أم تغاير ذاتي يجعلهما وجودين مختلفين ، وسيأتي البحث عن ذلك في محله وينقسم الوجوب منها للوجوب التخييري والتعييني ، والعيني والكفائي ، والتعبدي والتوصلي ، وسيأتي شرح ذلك كله . وينقسم المباح للمباح الاقتضائي والمباح اللااقتضائي . وينقسم الالزام بصفة عامة للإلزام النفسي والغيري ، والطريقي والإرشادي ، وسيأتي البحث حول الفرق الجذري بين هذه الأقسام ، كما ينقسم الالزام - أيضاً - للمولوي والإرشادي ، ويبحث في الأصول حول المائز بين المولوي والإرشادي ، فهل هما مختلفان بالذات حيث ذهب بعض الأصوليين الى كون المولوي من سنخ الانشاء والارشادي من سنخ الاخبار، أم هما مختلفان بلحاظ الملاك حيث أن المولوي نابع من ملاك في نفسه والارشادي نابع عن ملاك فيما يرشد إليه ، أم هما مختلفان من حيث الحكم الجزائي بلحاظ أن المولوي لإطاعته ثواب ولعصيانه عقاب وليس كذلك الأمر الارشادي فالثواب على فعل ما يرشد اليه والعقاب على ترك ما يرشد إليه ، كما وقع البحث أيضا في أن الأصل في الأمر هل هو المولوية أم الارشادية حيث ذهبنا لكون الأصل هو المولوية بمقتضى القرينة المقامية وهي صدور الأمر من المولى ، وأن ضابط الأمر الارشادي هو إدراك العقل النظري أن وراء الأمر غرضاً وهدفاً معيناً لا يمكن الوصول له إلا بفعل متعلق الأمر فإذا أدرك العقل ذلك الهدف بعينه فالأمر إرشادي لا مولوي تعبدي وإلا فهو مولوي .

وينقسم القانون الوضعي عدة تقسيمات ، منها انقسامه للحق والحكم فما هو الفارق بين الحق والحكم فهل هما متغايران كما هو الصحيح أم متحدان كما ذهب إليه الاستاذ السيد الخوئي (قده)، فهذا البحث ليس من البحوث الفقهية بل هو من المبادئ التصورية لعلم الفقه ، ونحن نطرحه في أبحاث علم الأصول لأنه من أقسام الاعتبار القانوني .

مضافاً إلى أن الفرق بين البحث الأصولي والبحث الفقهي أن البحث الأصولي بحث عن النظرية والبحث الفقهي بحث في عملية التطبيق ، فكما صح البحث في الأصول عن حقيقة الوجوب العيني الكفائي يصح البحث فيه عن حقيقة الحق والفارق بينه وبين الحكم.

التاسع : عوارض الحكم القانوني : يقع البحث في علم الأصول عن صفات الحكم القانوني وعوارضه ، فمن عوارضه أربع صفات :

أ - الاطلاق والتقييد في مرحلة الثبوت بالنظر للموضوع أو المتعلق : وتقابل الاطلاق والتقييد هل هو تقابل التضاد أم الملكة والعدم ام السلب والإيجاب ، فكل هذا بحث عن عوارض القانون وسياتي تفصيله .

ب - التضاد بين الأحكام الخمسة : وهل هو تضاد حقيقي ام تضاد اعتباري أم تضاد عرضي باعتبار مرحلة المبدأ أو مرحلة المنتهى ، ومما يتفرع على البحث حول تضاد الأحكام البحث حول امكان اجتماع

الأمر والنهي مع أنهما ضدان أو امتناعه والبحث حول كيفية الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي مع تضادهما .

ج - البساطة والتركيب : يبحث في علم الأصول حول حقيقة بعض الاعتبارات القانونية فهل هي بسيطة أم مركبة ، فالوجوب - مثلاً - هل هو طلب الفعل مع المنع من الترك كما يقول القدماء فهو أمر مركب ، أم هو الالزام بالفعل كما يراه بعض المتاخرين ، أم هو اعتبار الفعل على ذمة المكلف كما تراه مدرسة المحقق النائيني (قده) ، أم هو بمعناه اللغوي وهو الثبوت كما في كلمات المحقق العراقي فهو أمر بسيط ، أم هو الاعتبار المستبطن للحكم الجزائي ، أي أن الوجوب هو البعث المستبطن للوعيد على الترك والحرمة هي الزجر المستبطن للوعيد على الفعل والاستحباب هو البعث المستبطن للوعد على الفعل والكراهة هي الزجر المستبطن للوعد على الترك كما هومسلكنا.

د - الحركة الاشتدادية : بحث بعض الأصوليين في امكان الحركة في الاعتبارات ، بمعنى ان الحركة الاشتدادية في مراتب الوجود الخارجي ممكنة وواقعة فهل تتصور هذه الحركة في الاعتبارات أم لا، فيكون الوجوب ضعيفاً ثم يصبح مؤكداً أم ان ذلك تابع لمقدار الاعتبار فإذا أعتبره المولى مؤكداً فهو كذلك وإلا فلا تعقل فيه الحركة الاشتدادية .

العاشر : وسائل إبراز الحكم القانوني : وهي ما يسمى في الأصول بصغريات أصالة الظهور كالبحث حول ظهور المشتق في الأعم أو خصوص المتلبس بالمبدأ، والبحث حول ظهور صيغة الأمر ومادته في الوجوب النفسي العيني التعييني ، والبحث حول ظهور صيغة النهي ومادته وصيغة الفعل المضارع والماضي والجملة الاسمية ، والفارق الحقيقي بين الجملة الخبرية والإنشائية وبين الاطلاق الحقيقي والمجازي ، ومباحث العام والخاص والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم وأمثال ذلك من الوسائل الكلامية والخطابية التي يتخذها المقنن والجاعل لإبراز الحكم القانوني من خلالها .

الحادي عشر : وسائل استكشاف القانون : وسائل استشكاف القانون وتحديد نوعه ودرجته ومقدار شموليته هي وسائل ابرازه السابقة لا غيرها .

الثاني عشر : توثيق الوسائل : إنه لا يمكن للانسان أن يستند لقانون في مقام العمل حتى يثق بظهوره وصدوره ، فهناك عنصران لابد من التأكد من حصولهما وهما : عنصر الظهور للخطاب في القانون الكذائي وعنصر السند والثبوت والا فلا يكون العمل بذلك حجة عند العقلاء لإنه عمل بغيرعلم .

فاما عنصر الظهور فبعد احرازه بالوجدان تجري قاعدة حجية الظهور التي بحث الأصوليون في أصل ثبوتها وحدودها ، وأنها هل تشمل المقصودين بالافهام وغيرهم أم تختص بالمقصودين فقط ، وهل تشمل حالة الظن بخلافها أم لا ، وهل هي مشروطة بالظن بالوفاق أم لا . وأما عنصر الثبوت والصدور فقد بحث عنه

الأصوليون ، وقسموا الحجة لحجة ذاتية وعرضية فالأولى هي العلم والثانية الظن المعتبر بدليل شرعي إمضائي أو تأسيسي كخبر الثقة أو الخبر الموثوق به ، والشهرة والاجماع المنقول والظن الانسدادي بناءاً على الكشف ، وأصالة الظهور ونحو ذلك .

الثالث عشر : التعارض الاثباتي والثبوتي بين الأحكام القانونية : أما التعارض الاثباتي فالمقصود به التعارض الغير المستقر المتحقق في مرحلة الاثبات بدون سرايته لمرحلة الثبوت ، كالتعارض بين العام والخاص والمطلق والمقيد والعامين من وجه مع أقوائية أحدهما ظهوراً على الأخر والناسخ والمنسوخ والحاكم والمحكوم والمنطوق والمفهوم . والمقصود بالتعارض الثبوتي استقرار التعارض بين الدليلين بحيث يعد تنافياً بين المدلولين بالذات وبين الدالين بالعرض ، فيبحث في علم الأصول عن المرجحات لأحد المتعارضين من حيث السند أو المضمون أو الجهة، وعلى فرض تكافؤهما فهل النتيجة هي التساقط والرجوع للأصل العملي أم التخيير بينهما وسيأتي بحث ذلك.

.الرابع عشر : التنافي بين القوانين في مقام العمل والتطبيق : إن التنافي بين القوانين إما في مرحلة الجعل وقد سبق بحثه في أقسام التعارض ، وإما في مرحلة التطبيق والعمل وهو المسمى ببحث التزاحم الذي يبحث فيه عن ترجيح الأهم من المتنافيين على المهم وعلى فرض التساوي فالوظيفة هي التخيير، وقد صغنا هذا البحث بصياغة أخرى وهي البحث حول دخالة القدرة، فهل هي دخيلة في مرحلة الجعل أم في مرحلة الفعلية أم في مرحلة التنجز أم أنها غير دخيلة أصلاً وإنما العجز مانع من التنجز كما يراه بعض الأعاظم (قده) [1] وعلى بعض هذه الفروض يدخل تنافي القوانين في التعارض وعلى بعضها يدخل في بحث التزاحم كما شرحناه في محله.

.الخامس عشر : تعيين القانون عند قصور الوسيلة : إذا لم تتحقق الوسيلة الاعلامية الكاشفة عن القانون إما لفقدها أو إجمالها أو تعارضها مع وسيلة أخرى فما هو القانون المطبق حينئذٍ ، فتارة لا يكون هناك علم إجمالي وتارة يكون ، فإذا لم يكن هناك علم إجمالي فهل احتمال التكليف منجز أم يختص ذلك بقوة الاحتمال أو اهمية المحتمل كما في الدماء والأعراض وإن كان الاحتمال ضعيفاً ، وهذا هو بحث البراءة والاحتياط ، وإذا كان هناك علم إجمالي فإما أن يقوم على أصل التكليف مع دورانه بين المحذورين وهما الوجوب والحرمة ، وهذا مورد أصالة التخيير، أو مع دورانه بين الأقل والأكثر وهو مورد أصالة البراءة وإما أن يقوم على تكليف معين مع الشك في الفراغ منه حين العمل فهذا مورد أصالة الاشتغال . وتنقسم الأصول للأصل العملي الصرف والأصل التنزيلي والأصل المحرز وسيأتي البحث عنها ، كما يقع البحث في

---

[1] تهذيب الاصول ١ : ٣٠٨ .

كون الاستصحاب من الأمارات أم الأصول ، وفي عدم حجية مثبتات الأصول العملية ، وفي تعيين الوظيفة عند تعارض الأصول بعضها مع البعض الآخر.

هذا تمام الكلام موجزاً حول منهج أبحاث علم الأصول وطريقة تبويبه وترتيبيه ، وهو كما تراه لا تختص فائدته بمجال استنباط الحكم الشرعي من أدلته المقررة بحيث لا يكون نافعاً إلا للفقهاء، بل هو مفيد حتى في المجالات القانونية أيضاً كالقضاء والمحاماة وسائر البحوث الحقوقية فلا يستغني عنه باحث قانوني .

المبحث الرابع

الارتباط بين الفكر الأصولي والفلسقي

والكلام في هذا البحث في ثلاثة جوانب :

الأول : في تأثر الفكر الأصولي بالفلسفة .

الثاني : في عوامل التأثر.

الثالث : في آثار هذا التأثر.

لا إشكال في تاثر الفكر الأصولي بالمفاهيم الفلسفية واختلاط مصطلحاته بالمصطلحات الفلسفية عند الشيعة والسنة كما يلاحظ في الكتب الأصولية بصفة عامة، وقد تنبه لذلك السيد المرتضى (ره) فقال في الذريعة : « قد وجدت بعض من أفرد في الأصول كتاباً قد تشرد عن أصول الفقه وأسلوبها وتخطاها كثيراً، فتكلم على حد العلم والنظر وكيف يولد النظر العلم ووجوب المسبب عن السبب الى غير ذلك من الكلام الذي هو محض خالص لأصول الدين دون اصول الفقه[١].

الجانب الثاني .عوامل التأثر المذكور وهي متعددة :

١ - وجود مجموعة كبيرة من علماء الفلسفة وعلم الكلام في عداد علماء الأصول كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي والعلامة

الحلي وأمثالهم ، فهؤلاء مع كونهم من رواد علم الأصول فهم في نفس الوقت من المتكلمين الماهرين في علم الكلام ، وهذا عامل فعال في اختلاط المفاهيم والمصطلحات .

٢ - الحاجة للمصطلحات الفلسفية وبيان ذلك في مقدمتين :

أ - إن اللغة العربية لم تكن لغة قانونية فهي رغم كثرة مفرداتها وتعدد أساليب التعبير والتجوز فيها الا أنها لا تضم بين طياتها مفردات قانونية دقيقة ، وذلك بسبب عدم معاصرتها لكيان حضاري مهم في عهد الجاهلية، ومن هنا حينما أراد الشرع المقدس إيصال الأفكار القانونية كالوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والطهارة والنجاسة والحقوق كحق الرهانة والغرامة والجناية لأذهان المسلمين استخدم اللغة المولوية ، وهي لغة الأمر والنهي والوعد والوعيد، إذ لا يمكن طرح هذه المفاهيم بحدودها الدقيقة لعدم وجود مفردات قانونية في اللغة العربية تعبر عنها تعبيراً واضحاً، وقد تعرضنا لهذا البحث في مبحث علل اختلاف الحديث ودور اللغة في ذلك الاختلاف ، وذكرنا أن القرآن والحديث قد يعبر عن القانون التكليفي والقانون الوضعي بصيغة واحدة مثلاً يقول القرآن : (وعاشروهن بالمعروف)[٢] وهو حكم مولوي ،

---

[١] الذريعة ١ : ٣.

[٢] النساء ٤ : ١٩.

ويقول : (وطلقوهن لعدهن)[1] وهو حكم وضعي ، أي شرطية العدة في الطلاق ، فهذا الاشتراك في الصيغة سبب من أسباب اختلاف الحديث ومنشأه فقر اللغة العربية من المصطلحات القانونية .ب - إن الأصوليين عندما بحثوا حول قواعد الاستنباط وأرادوا وضع المصطلحات فيها وجدوا أن اللغة العربية فقيرة من المفردات الصريحة الوافية بتحديد المعنى الأصولي القانوني تحديداً دقيقاً ، فاستخدموا المصطلحات الفلسفية المترجمة الى اللغة العربية للتعبيرعن ذلك ، فمثلاً يعبرون عن الارتباط بين الحكم التكليفي وموضوعه بالشرط فيقولون الزوال شرط لوجوب الصلاة، ويعبرون عن الارتباط بين الحكم الوضعي وموضوعه بالسبب فيقولون الغسل سبب للطهارة، مع أنه لا توجد سببية وعلية واقعية بين الحكم وموضوعه بل الموجود هو الارتباط الجعلي لا الواقعي ، وهذا عامل يؤثر في فهم الفكر الأصولي واستيعابه لبقاء رواسب الفكر الفلسفي في نفس هذه المصطلحات مما يؤدي لاختلاط الافكار كما سيأتي البرهنة عليه.

العامل الثالث : ترجمة الفلسفة : حينما دخل علم الفلسفة أوساط المجتمع العربي احتاج علماء العرب لترجمة الأفكار الفلسفية وانتخاب الفاظ عربية للتعبير عنها، سواءاً على مستوى المركبات أم على مستوى المفردات ، فمثلاً بالنسبة للمركبات نرى أن الجملة الاسنادية نحو زيد قائم يختلف تصورها في الارتكاز العربي عن تصورها في الارتكاز الفارسي أو اليوناني ، فالجملة في العرف العربي تعبر عن هوهوية واتحاد بين وجودين ، وجود زيد ووجود القيام من دون أن تشم رائحة الغيرية والاثنينية بينهما، بينما مفهوم هذه الجملة في العرف الفارسي واليوناني يعني ثبوت شيء لشيء آخر فهو يحافظ على الغيرية والاثنينية بين الطرفين ، ولذلك يحتاج لوجود الرابط بينهما كلفظ - است - في الفارسية و - أستين - في اليونانية ، وحيث إن الفكر المنطقي بدأ على يد اليونانيين لذلك أصبح التصور المنطقي للقضية وهي الجملة الخبرية موافقاً للعرف اليوناني ، وحينما ترجم علم المنطق إلى العربية ترجم هذا التصور أيضاً لكن لما لم يوجد في اللغة العربية ثلاثة أطراف - موضوع ومحمول ورابط - لأن العرف العربي لا يرى القضية بمعنى ثبوت شيء لشيء بل بمعنى اتحاد الوجودين فلا تحتاج لوجود رابط بحسب ارتكازه ، استعار العلماء لفظ — هو للتعبير عن الرابط محافظة على التصور المنطقي المتأثر بالعرف اليوناني ، فقالوا : القضية ثلاثية الأطراف نحو زيد هو قائم .

وأما مثال المفردات فهو لفظ العلم والظن والشك ، فلفظ العلم في اللغة العربية يعني البصيرة والوضوح لكن في مقام ترجمة الفلسفة تحول مدلوله للاعتقاد الجازم ، واصبح الأصوليون والفقهاء يحملون النصوص المتضمنة للفظ العلم على هذا المعنى مع أنه اصطلاح حادث كذلك لفظ الظن فهو في اللغة العربية والقرآن

---

[1] الطلاق ٦٥ : ١.

الكريم بمعنى الاعتقاد الذي لا يستند لدليل لكنه تحول لمعنى الاعتقاد الراجح عند ترجمة الفلسفة اليونانية، ولفظ الشك يعني مقابل اليقين لكن معناه الشائع الآن هو تساوي الاحتمالين والحاصل أن بعض المفردات والمركبات اللغوية اكتسبت مدلولاً جديداً عند دخول الفلسفة إلى اللغة العربية ، واعتمد الأصوليون عند استعمال هذه المفردات على مدلولاتها الفلسفية لا على مدلولاتها اللغوية، وهذا مما يؤدي إلى اختلاط المعاني عند استنطاق النصوص والروايات .

الجانب الثالث : نتائج التأثر الفلسفي :من أهم نتائج تأثر الأصول بالفلسفة وقوع الخلط بين القوانين التكوينية والاعتبارية وأمثلتنا على ذلك كثيرة، منها :

أ - القول بامتناع الشرط المتأخر لاستحالة تقدم المعلول على علته زماناً مع أن الشرط المتأخر من الاعتباريات لا من التكوينيات.

ب - استحالة القول بالكشف الانقلابي في الإجازة المتأخرة عن البيع الفضولي ، حيث ذهب بعض العلماء للقول بالنقل وذهب بعضهم للقول بالكشف الحقيقي وبعضهم للقول بالكشف الحكمي وذهب البعض الآخر وهو مسلكنا أيضاً - للقول بالكشف الانقلابي ، بمعنى الالتزام بملكية المالك للمبيع واقعاً إلى حين الاجازة وبحصولها ينكشف حصول الملك للمشتري منذ البيع ، وبذلك يحصل انقلاب في الملكية ما بين زمان البيع وزمان الاجازة ولهذا عبر عنه بالكشف الانقلابي ، فالقائلون باستحالته يستندون لقاعدة استحالة انقلاب الشيء عما وقع عليه مع أنها قاعدة تكوينية فكيف تجري في الاعتبارات .

ج - القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي وامتناع اجتماع الحكم الواقعي والظاهري لاستحالة اجتماع الضدين والمثلين ، مع أنه لا تضاد في الاعتباريات بما هي .

د - قول المحقق النائيني (قده) بمتمم الجعل المفيد فائدة الإطلاق أو التقييد ، وذلك في مورد كون القيد للحكم من التقسيمات اللاحقة له لا السابقة كقصد الامتثال بالنسبة للأمر، فهنا لا يصح كون الجعل مقيداً بقصد الامتثال لتأخره عنه رتبة ولا كونه مطلقاً بالنسبة له لأنه إذا استحال التقييد استحال الاطلاق لتقابلهما تقابل الملكة والعدم ، وحيث أن الإهمال في الواقعيات مستحيل فلابد من كون الجعل مقيداً أو مطلقاً ، ولكن حيث لا يمكن الاطلاق والتقييد في الجعل الأول في مقام الاثبات نحتاج لمتمم الجعل المفيد فائدة الاطلاق أو التقييد ، وهذا القول كما ترى مبني على قانون استحالة الاهمال في الواقعيات مع أنه قانون تكويني لا يجري في الاعتبارات .

هـــ - انكار المحقق النراقي بيع الكلي في الذمة كبيع صاع من الحنطة في الذمة مستنداً لاستحالة تحقق العرض بدون المعروض ، وحيث ان الملكية في المقام عرض موجود فكيف تتقوم بامر معدوم وهو الكلي في الذمة ، وهذا من باب اسراء التكوينيات للاعتبارات .

و - الاعتراض على مسلكنا القائل بمتمم الجعل التطبيقي الذي طرحناه في بحث الحقيقة الشرعية وبحث الصحيح والأعم ، ومفاده أن الشرع الشريف كما قام باختراع بعض الماهيات الاعتبارية كالصلاة مثلاً قام بالتدخل الاعتباري في مقام التطبيق أيضاً ، فالصلاة التي هي عبارة عن اللين الخضوعي أمام الخالق لا تنطبق قهراً على صلاة الحضر والسفر وصلاة الغريق وإنما الشارع قام بتطبيقها على هذه الافراد، وقد اعترض على هذا المسلك بان انطباق الكلي على فرده انطباق قهري لا وجه لتدخل الجعل فيه ، مع أن لابدية انطباق الكلي على فرد قهراً أوعلى الجزء التحليلي للفرد كما هو الصحيح قانون تكويني لا يجري في الاعتباريات ، فاي مانع من تدخل المقنن في تطبيق الماهية الاعتبارية كالميتة والمذكى والدينار على أفرادها ، وهذا ما يسمى بمتمم الجعل التطبيقي فيكون الاعتبار متدخلاً في أصل جعل الماهية وفي تطبيقها أيضاً .

ز - الاعتراض على عدم حجية الأصل المثبت بان ذلك مستلزم للتفكيك بين اللوازم والملزوم والانفكاك بين الشيء ولوازمه مستحيل ، مع أن هذا قانون تكويني لا وجه لتسريته للاعتباريات ، والحاصل أن دخول الفلسفة في علم الأصول أدى لمثل هذه الاشتباهات ، مع أن قوانين الفلسفة قوانين تكوينية لا تمتد للاعتباريات التي هي فرضيات مخترعة للتأثيرعلى سلوك الأخرين ، فهي أمور لا تختلف فيها الأنظار وإنما تختلف باختلاف الأنظار وتتطور بتطور المجتمعات كما نرى في عصرنا هذا من توسع المعاملات البنكية والتجارية وكثرتها ، بحيث يكون من الخطأ عند الفقيه أن يقوم بمحاولة ارجاع المعاملات الجديدة للمعاملات الشائعة في زمان النصوص ، فإنه لا موجب لذلك بل هي معاملات جديدة تندرج تحت عمومات الصحة ما لم تتعارض مع كتاب الله والسنة ، بلا حاجة لإرجاعها لعناوين المعاملات القديمة كالبيع والاجارة والصلح والشركة ونحوها ، بل نقول بانها معاملات اعتبارية جديدة فإن التطور الاقتصادي للبشرية يدفعها لتاسيس معاملات جديدة بقدر حاجتها إليها، والقانون العام في باب المعاملات هو عمومات الحل والصحة ما لم تعارض الكتاب والسنة .

المبحث الخامس

في علاقة علم الأصول بالعلوم الأدبية

والكلام هنا في مطلبين :

الأول : في شواهد الارتباط بين الأدب وعلم الأصول .

الثاني : في الفارق بين الاعتبارات الأدبية والقانونية .

المطلب الأول : إن الشواهد على ارتباط علم الأصول بعلم الأدب نوعان :

أ - جمع العلماء بين القواعد الأصولية والأدبية في مؤلف واحد كالشهيد الثاني في كتابه تمهيد القواعد، فانه ذكر مائة قاعدة أصولية مع فروعها الفقهية ، ومائة قاعدة من العلوم العربية مع فروعها الفقهية، قال في مقدمة كتابه : « من أعظم مقدمات الفقه علم أصوله وعلم العربية إذ الأول قاعدته ودليله والثاني مسلكه وسبيله ، فلا جرم رتبنا هذا الكتاب الذي استخرنا الله تعالى على جمعه وترتيبه على قسمين ، أحدهما : في تحقيق القواعد الأصولية وتفريع ما يلزم من الأحكام الفرعية، والثاني : في تنقيح المطالب العربية وترتيب ما يناسبها من الفروع الشرعية ، واخترنا من كل قسم منها مائة قاعدة متفرقة من أبوابه ليكون ذلك عوناً لطالب الفقه »[١].وكما أن قيام العلامة الحلي في كتابه (منتهى الوصول لعلمي الكلام والأصول) بالجمع بين العلمين المذكورين دليل على علاقة علم الكلام بعلم الأصول كما ذكر في تاسيس الشيعة[٢]، وكما أن جمع الشيخ البهائي في كتابه الزبدة بين القواعد المنطقية والأصولية دليل على ارتباطهما ، فكذلك جمع الشهيد بين القواعد الأصولية والعربية دليل ارتباطهما .

ب - اعتماد علم الأصول في منهجه المعاصر على كثيرمن المباحث اللغوية وهي على ثلاثة أصناف :

١ - مباحث الاستعمال ، كالكلام حول حقيقة الوضع والاستعمال وانقسام الاستعمال للحقيقي والمجازي ، وعلامات الحقيقة والمجاز وبحث تعارض الأحوال .

٢ - بحوث المفاهيم الافرادية ، سواء أكانت استقلالية كالبحث عن مادة الأمر ومادة النهي والوجوب والحرمة والمبهمات من الموصول واسم الاشارة، أم كانت حرفية كالبحث حول المعنى الحرفي والهيئات الافرادية كهيئة المشتق وصيغة الأمر والنهي .

٣ - بحوث المفاهيم التركيبية، كالبحث عن الجملة الخبرية والانشائية ومباحث المفاهيم ، فهذه كلها بحوث لغوية طرحت في القسم الأول من علم الأصول وهو مباحث الألفاظ مما يدل على علاقة العلمين ، كما أن

---

[١] تمهيد القواعد : ١.

[٢] تأسيس الشيعة : ٣٩٨

القسم الثاني من الأصول وهو بحوث الأصول العملية وبحوث الحجج والامارات لها ارتباط وثيق بالاعتبارات الأدبية والقانونية التي سنتحدث عنها فيما يأتي.

المطلب الثاني : قد تحدثنا في أول الكتاب عن الفارق بين الاعتبار الأدبي والاعتبار القانوني ، وقلنا بأن الاعتبار الأدبي ظاهرة فردية وعمل شخصي يقوم به الإنسان بهدف التأثير في مشاعر الأخرين ، وحقيقته اعطاء حد شيء لشيء اخر كاعطاء حد الأسد للرجل الشجاع ، بينما الاعتبار القانوني ظاهرة اجتماعية ، وهذا معنى كونه متأصلاً أي أن الجعل الشخصي لا أثر له ما لم يكن هناك امضاء وموافقة من المجتمع أو الجهاز العام ، بخلاف الاعتبار الأدبي فهو إبداع فردي غير متأصل . لأنه لا يتوقف على اقرار المجتمع وإمضائه .

كما أن الاعتبار القانوني تتطابق فيه الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدية بخلاف الاعتبار الأدبي فهو متقوم بعدم تطابق الارادتين ، كما أن الغاية من الاعتبار القانوني قيادة ارادة الفرد والمجتمع نحو الخير بينما غاية الاعتبار الادبي التأثير في مشاعر الأخرين ، إذن فهما مختلفان في الحقيقة والهدف ، ومختلفان أيضاً في الآثار فإن استصحاب الاعتبار القانوني صحيح بينما استصحاب الاعتبار الأدبي غير صحيح ، إذ الاستصحاب من قواعد السلوك ولا ربط بين الاعتبار الأدبي ومقام السلوك ، ومع وضوح الفرق بينهما موضوعاً وحكماً فقد وقع الخلط بينهما في علم الأصول وعلم الفقه من بعض الأعلام ونضرب أمثلة على ذلك :

المثال الأول : قاعدة الطهارة المعبر عنها في النصوص بقوله عليه السلام : « كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر»[1] والسؤال المطروح هنا هل أن مفاد هذا الحديث هو الاعتبار القانوني أم الاعتبار الأدبي ، فإذا قلنا بان مفاده الاعتبار القانوني فالمقصود حينئذٍ جعل حكم ظاهري خاص بحالة عدم العلم بالقذارة، وهو المسمى بالطهارة الظاهرية التي لا تمتد لما بعد العلم بالخلاف ، فإنه إذا انكشف الخلاف فالاجزاء حينئذٍ خلاف القاعدة يحتاج لدليل خاص ، إذ النجس لا يجزي عن الطاهر.

وإذا [2] قلنا بأن مفاده الاعتبارالأدبي فالمقصود حينئذٍ تنزيل المشكوك منزلة الطاهر تنزيلاً أدبياً مجازياً كتنزيل الشجاع منزلة الأسد بلحاظ جميع الآثار التكوينية والتشريعية من دون جعل أي حكم شرعي لا واقعاً ولا ظاهراً ولذلك لم يقيد مفادها بحالة الشك بل قيد الحالة عدم العلم الشاملة للجهل المركب والغفلة والنسيان فلا يتصور حينئذٍ انكشاف الخلاف بل إذا حصل العلم بالقذارة فهو ـــ من باب تغير الموضوع لا من باب انكشاف الخلاف كما يساعد عليه التعبير الموجود في النص « فإذا علمت فقد قذر» .

وأما الإجزاء حينئذٍ فيتوقف على نوع الأثر الذي يراد ترتيبه فإن النجس له أثران :

---

[1] الوسائل ٣ : ٤٦٧ / ٤١٩٥.

[2] تعرضنا لهذا البحث في صفحة : ١٤٢

١ - ما كان أثراً للنجس بما هو نجس كعدم جواز التطهير به ونجاسة ملاقيه ، وبلحاظ هذا الأثر لا فرق بين الاعتبارين القانوني والأدبي في القول بعدم الإجزاء بعد تبين النجاسة .

٢ - ما كان أثراً للنجس بواسطة الجعل الشرعي كمانعيته للصلاة في لباس المصلي ومانعيته من السجود، وبلحاظ هذا الأثر الثاني يختلف القول بالإجزاء وعدمه لاختلاف مفاد الحديث ، فإذا كان مفاده الاعتبار القانوني فهو حاكم على أدلة اشتراط الطهارة في اللباس والمسجد حكومة ظاهرية ترتفع بانكشاف الخلاف ، ولا مجال للاجزاء حينئذٍ.

وإذا كان مفاده الاعتبار الأدبي فهو حاكم على أدلة اشتراط الطهارة حكومة واقعية، فيكون الشرط حينئذٍ شاملاً للطهارة الواقعية والطهارة التنزيلية ، ومقتضى ذلك الحكم بتحقق شرط الطهارة حين الشك ، فبعد العلم بالقذارة يكون الإجزاء موافقاً للقاعدة باعتبار تحقق الشرط المذكور، وإنما قلنا بالإجزاء في خصوص الأثر الثاني ، لأن ثبوته بالجعل والاعتبار فلا يمتنع تبديله باعتبار آخر بخلاف الأثر الأول الثابت بنفس ثبوت النجاسة ، لأنه مستبطن فيهاومنتزع منها.

ونفس هذا التحليل الذي ذكرناه في قاعدة الطهارة يأتي في قاعدة الحل أيضاً المعبر عنها بقوله عليه السلام : «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام »[١]، كما أنه متصور في مدلول أصالة البراءة الشرعية المعبر عنها في النصوص « رفع ما لا يعلمون» [٢] ،فإن مفاد النص هل هو الترخيص الظاهري على نحو الاعتبار القانوني ، أم مفاده تنزيل الحكم الواقعي عند عدم العلم به منزلة المعدوم على نحو الاعتبار الأدبي ؟

وبيان ذلك .أن الإنسان بطبعه لا يندفع نحو عمل ما الا لأهمية المحتمل أو قوة الاحتمال عند المقايسة بينهما، فإذا قال له الشارع المقدس «رفع ما لا يعلمون » فمفاد هذا القول هو بيان عدم أهمية المحتمل وتنزيله منزلة عدمه ، وفي مقابله قوله «احتط لدينك »[٣] فإنه اعتبار أدبي أيضاً مفاده تقوية الاحتمال أو بيان أهمية المحتمل ، باعتبار أن الإنسان قد يحتمل شيئاً مهماً احتمالاً ضئيلاً لا يحركه نحو عمله فيقوم الشرع بتقوية ذاك الاحتمال حتى يكون محركاً نحو العمل ، أو أن المكلف قد لا يدرك مدى أهمية المحتمل فيامره الشارع بالاحتياط كناية عن أهمية المحتمل . إذن ففي هذه الأمثلة قد وقع الخلط من بعض الأعلام بسبب عدم الدقة في التمييز بين الاعتبار الأدبي والاعتبار القانوني .

المثال الثاني : جعل العلمية والطريقية في مثل قوله عليه السلام « فما أدى فعني يؤدي »[٤]، حيث ذهب المحقق النائيني (قده) إلى أن معنى حجية الامارة هو اعتبارها علماً تعبداً [١]، وقد قلنا في موضعه أن جعل

---

[١] الوسائل ١٧ : ٨٨ | ٢٢٠٥٠.

[٢] الوسائل ١٥ : ٣٦٩ | ٢٠٧٦٩.

[٣] الوسائل ٢٧ : ١٦٧ | ٣٣٥٠٩.

[٤] الوسائل ٢٧ : ١٣٨ | ٣٣٤١٩.

العلمية هل هو اعتبار قانوني بحيث يستتبع حكماً ظاهرياً لا بقاء له بعد انكشاف الواقع ، أم أن الجعل المذكور تنزيل واعتبار ادبي لا يستتبع حكماً ظاهرياً في مورده أصلاً .

المثال الثالث : جعل بعض الأحكام الوضعية كالجزئية والشرطية والمانعية جعلاً مستقلاً، فقد وقع البحث في ذلك مفصلاً، وذهب الاستاذ السيد الخوئي (قده) الى عدم امكان ذلك بل لابد للمولى في مقام جعل الجزئية من الأمر بالمركب من عدة عناصر لينتزع من هذا الأمر بالمركب جعل الجزئية لعناصره ، وكذلك لو أراد المولى جعل الشرطية أو المانعية فلابد له من الأمر بشيء مقيد بقيد وجودي أو عدمي لينتزع من الأمر بالمقيد معنى الشرطية والمانعية[٢] .

وذهب بعض الأعاظم (قده) إلى أنه لا مانع عقلاً من جعل الجزئية والشرطية ابتداءاً [٣] .ونحن نقول بانه قد وقع الخلط هنا بين الاعتبار الأدبي والاعتبار القانوني ، فالاعتبار الأدبي إبداع فردي لا تاصل له في المجتمع فقد يتذوقه المجتمع وقد يرفضه بينما الاعتبار القانوني ظاهرة اجتماعية تنبع من اقرار المجتمع بهذا الاعتبار، فقيام الانسان باعتبار الملكية لشخص ما لا يكون اعتباراً قانونياً حتى يمضيه المجتمع وتتعهد السلطة التشريعية والتنفيذية بحمايته والدفاع عنه فهو اعتبار متأصل كما ذكرنا، وحينئذٍ فإن كان جعل الشرطية والجزئية مما له ارتكاز اجتماعي واقرار عقلائي فهو اعتبار قانوني يصح إبداعه مستقلاً وتترتب عليه الأثار المطلوبة ، والا فهو. اعتبار أدبي فقط لا يصل لمستوى الجعل القانوني المستقل . هذه بعض النماذج التي وقع الخلط فيها بين الاعتبار الادبي والاعتبار القانوني في علم الأصول .

وأما بعض الأمثلة في الفقه فمنها :

أ - التعبير في بعض النصوص عن الزكاة بأنها «اوساخ أيدي الناس »[٤] ، وقد وقع الإشكال في ذلك من بعض الأدباء والأقلام المعاصرة بان الزكاة حق للفقراء في أموال الاغنياء فكيف يعتبرالاسلام هذا الحق من الاوساخ ، مع أن لازم ذلك احتقار الفقراء واهانتهم وحدوث الطبقية بينهم وبين الاغنياء ما دام الاسلام يعتبر حقوقهم من الفضلات والأوساخ .

ولكن الجواب الصحيح عن ذلك أن يقال : بان هذا التعبير لون من ألوان الاعتبار الأدبي لا الاعتبار القانوني ، بلحاظ أن الاعتبار الأدبي حقيقته كما ذكرنا سابقاً إعطاء حد شيء لشيء آخر بهدف التأثير في احاسيس المخاطب ومشاعره ، وفي المقام عندما أقبل بنو عبد المطلب للرسول صلى الله عليه وآله وسلم وطلبوا منه

---

[١] اجود التقريرات ٢ : ١٠٢.

[٢] مصباح الاصول ٣ : ٨٢.

[٣] تهذيب الاصول للامام الخميني ٢ : ٣٧١.

[٤] الوسائل ٩ : ٢٦٨ | ١١٩٩٣.

أن يجعلهم من عمال الصدقات حتى ينالوا نصيباً منها أراد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إبعادهم عن ذلك [1]، ولعله بسبب أن لا تكون جميع وظائف الدولة الاسلامية بيد بني هاشم ، لأن ذلك عامل منفر ومؤلب للقلوب عليهم بأنهم استبدوا بجميع الوظائف والمراكز، فحاول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم استخدام تعبير يبعدهم عن الوظيفة المعينة فقال لهم بان الصدقات أوساخ ما في أيدي الناس ، وهو تعبير أدبي كما قلنا قصد منه تنفير نفوسهم واحاسيسهم عن العمل المذكور لا أنه تعبير قانوني بحيث تترتب الآثار القانونية للأوساخ على الصدقات ، كوجوب إزالتها عن المسجد كسائر النجاسات .

ب - قوله صلى الله عليه وآله وسلم «على اليد ما أخذت حتى تؤدي »[2] فإن أغلب الفقهاء اعتبروا هذه المقالة اعتباراً قانونياً مفاده استقرار مالية المأخوذ على ذمة الأخذ ،مع أنه في نظرنا مجرد تعبير أدبي للكناية عن الضمان عند التلف فقط .

ج - الفرق بين الحق والملك ، فقد ذهب المحقق النائيني (قده) الى كون الفرق بينهما تشكيكياً فكلاهما عبارة عن الاختصاص بالشيء ولكن الملك أقوى مرتبة من الحق في هذا الاختصاص [3] واعترض عليه المحقق الاصفهاني (قده) بان ماهية الاختصاص إما أن تكون مأخوذة من مقولة الجدة وإما أن تكون ماخوذة من مقولة الإضافة، وكلا المقولتين من الأعراض البسيطة التي لا تقبل التشكيك والتفاوت بالشدة والضعف .

ولكن الصحيح بنظرنا أن اعتبار ماهية الاختصاص إن كان اعتباراً أدبياً فحينئذٍ لا يتصور التشكيك والتفاوت فيه ، لأنه تنزيل أمر منزلة شيء تكويني فيكون الأصل المنزل عليه محفوظاً فيه ، وحيث أن أصله التكويني غير قابل للتشكيك فهو أيضاً غير قابل لذلك التشكيك أيضاً ، وإن كان اعتباراً قانونياً كما هو الصحيح فهو وإن كان مبدأه الاعتبار الأدبي المنزل على أصل تكويني ، ولكن لتحول هذا الاعتبار القانوني لظاهرة اجتماعية وتأصله في مرتكزات المجتمع العقلائي لا يكون الأصل التكويني محفوظا فيه فيقبل التشكيك الاعتباري حينئذٍ ، بمعنى أن المقنن تارة يجعل نوعاً من الاختصاص بنحو مؤكد ويسميه ملكاً وتارة يجعله بنحو غير مؤكد ويسميه حقاً فيحصل التفاوت بالاعتبار والجعل ، لانه تفاوت بطبعه وحركة اشتدادية تكوينية بنفسها ، فإن الحركة مستحيلة في الاعتباريات فهذه مجموعة من الأمثلة في الفقه والأصول على حصول الخلط بين الاعتبارات الأدبية والقانونية .

---

[1] الوسائل ٩ : ٢٦٨ | ١١٩٩٢ و ١١٩٩٣.

[2] عوالي اللآلي ١ : ٢٢٤ | ١٠٦ ، سنن البيهقي ٦ : ٩٥.

[3] المكاسب والبيع (تقريرات النائيني) بقلم محمد تقي الآملي ١ : ٩٢.

المبحث السادس

علاقة علم الأصول بعلم الفقه

علم الفقه على نوعين :

١ - الفقه الخلافي .

٢ - الفقه المذهبي .

الأول : الفقه الخلافي : وتعريفه أنه تمهيد القواعد لتثبيت المذهب المعتقد ورد المذاهب الأخرى .

بيان ذلك : أن الفقه الخلافي نشأ عند الفريقين السنة والشيعة منذ القرن الثاني للهجرة، وعوامل وجوده تختلف من مذهب لآخر، فبالنسبة للمسلمين من أهل السنة كان السبب في وجوده تعدد المذاهب الفقهية التي حصرت بسبب عوامل سياسية معروفة في أربعة مذاهب ، فكان الشخص المتفقه إذا اختار مذهباً من هذه المذاهب الأربعة يقوم بتأسيس قواعد وأصول يرتكز عليها في الدفاع عن آراء المذهب المختار عنده ونقض المذاهب الأخرى، وكأن مذهبه صادر عن شخص معصوم لا يقبل الخطأ فلابد من الدفاع عن رأيه وفتواه.

وهذه الأصول الممهدة للدفاع عن الرأي المختار هي المسماة بعلم الفقه الخلافي ، ومن هنا نتعرف على ارتباط علم الأصول بعلم الفقه ، حيث أن علم الأصول ما وضع الا كوسيلة لعملية الاستنباط والاستدلال على الحكم ، فدور علم الأصول دور تحرير الكبرى ودور علم الفقه دور تطبيق الكبرى على صغرياها ، لانما الهدف من كبريات علم الأصول مختلف فتارة يكون الهدف من وضعها التوسل بها لاستنباط الحكم الشرعي في علم الفقه ، وهذا ما يسمى بالفقه المذهبي أو الفقه الاستدلالي ، وتارة يكون الهدف من تمهيدها وتحريرها الدفاع بها عن المذهب المختار ونقض المذاهب الأخرى، وهو المسمى بالفقه الخلافي .

إذن فكلا النوعين من الفقه الخلافي والفقه المذهبي يعتمدان على علم الأصول ، الا أن الفقه الخلافي يعتمد على الأصول في تثبيته وتركيزه للمذهب المختار، والفقه المذهبي يعتمد عليها في مقام استنباط الحكم الشرعي .

قال ابن خلدون في مقدمته [1] : « وأجرى الخلاف بين المتمسكين والآخذين باحكام المذاهب الأربعة مجرى الخلاف في النصوص الشرعية ، وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمامه تجري على أصول صحيحة وطرائق قويمة يحتج بها كل على مذهبه الذي تمسك به ، وكان في هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمة ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم ، وهذا الصنف من العلم يسمى بالخلافيات ، ولابد لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد، إلا أن المجتهد

---

[1] مقدمة ابن خلدون : ٤٥٦ - ٤٥٧

يحتاج إليها للاستنباط وصاحب الخلافيات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بادلته ، وهو لعمري علم جليل الفائدة » .

وكما كان علم الفقه الخلافي يعتمد على علم الأصول فهو يعتمد أيضاً على علم الجدل والمناظرة كما ذكر ابن خلدون ، قال [1] : « وأما الجدل وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين المذاهب الفقهية وغيرهم ، فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعاً وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ ، فاحتاج الأئمة الى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول .

فالحاصل أن علم الفقه الخلافي عند أهل السنة هو عبارة عن القواعد الأصولية والجدلية المستخدمة لتثبيت المذهب المختار ورد المذهب المعارض وأما الفقه الخلافي عند الشيعة فهو عبارة عن مجموعة من الأصول والقواعد للدفاع عن مذهب أهل البيت وإثبات بعد المذاهب الأخرى عن سنة الرسول صلى الله عليه واله وسلم ، وبيان ذلك في ثلاثة أمور:

أ - منشأ وجود الفقه الخلافي عند الشيعة .

ب - الاحتجاجات والمناظرات في هذا الميدان .

ج - الكتب والرسائل التي كتبت في الفقه الخلافي .

الأمر الأول : إن الشيعة تعتقد أن السنة الحقيقية للرسول صلى الله عليه وآله وسلم هي موروثة عند أهل البيت عليهم السلام ، كما ورد عن الصادق عليه السلام : « لو كنا نفتي الناس برأينا وهوانا لكنا من الهالكين ولكن أصول علم نتوارثها عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كابراً عن كابر » [2]، لذلك فإن سائر التشريعات التي حدثت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بعيدة عن سنته ، سواءاً التشريعات التي حدثت في القوانين المالية كإلغاء سهم المؤلفة قلوبهم وسهم ذوي القربى وهو الخمس والقول بالعول والتعصيب في الميراث ، أم في الأمور العبادية كإلغاء متعة الحج وبعض فصول الأذان ووضع صلاة التراويح ، أم في القضايا المعاملية كاشتراط صحة النكاح بحضور شاهدين وعدم اشتراط ذلك في الطلاق لالغاء نكاح المتعة وشبه ذلك ، وحدوث هذه التشريعات البعيدة في نظر الشيعة عن سنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هو السبب في وجود الفقه الخلافي عند الشيعة، الذي هو عبارة عن مجموعة من المناظرات والمناقشات التي تنقض التشريعات الحادثة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم اعتماداً على أصول وقواعد معينة .

---

[1] مقدمة ابن خلدون : ٤٥٧ .

[2] البحار ٢ : ١٧٢ /٣ . عن ابي جعفر الباقر عليه السلام .

وهذا العلم امتداد لعلم الكلام ، لأن علم الكلام يبحث عن الخلافات العقائدية بين الفريقين وهذا العلم يبحث عن الخلافات الفقهية الفرعية، ولذلك نلاحظ الارتباط الوثيق بين علم الكلام وعلم الأصول وعلم الفقه في كثيرمن البحوث ، مما دعى أمثال الشيخ المفيد الى كتابة رسالة الاعلام في الفقه الخلافي كتكملة لكتابه أوائل المقالات المدون في العقائد ، كما أن كتاب الانتصار للسيد المرتضى يعد شرحاً لكتاب الاعلام للمفيد لتطابقهما في العناوين وبعض العبارات .

ومما يدل على الربط بين العلوم الثلاثة ما كتبه العلامة الحلي في نهج الحق ، حيث جعله مشتملاً على ثلاثة أبواب :

١ - أصول الدين .

٢ - أصول الفقه .

٣ - الفقه المقارن .

فالفقه الخلافي عند الشيعة هو التعرض للاراء المخالفة لسنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بحسب معتقدهم ، وهذا ما يسمى في علم التاريخ بالتشيع الثقافي الذي يختلف عن التشيع السياسي ، فإن التشيع السياسي هو حركة المناهضة للأوضاع الفاسدة ، كما حدث من أبي ذر الغفاري والإمام علي وقت خلافته والإمام الحسين عليهما السلام .

أما التشيع الثقافي فهو الذي بدأت بذرته بالنمو منذ زمن الإمام الباقر عليه السلام ، ويعني افراز المذهب الشيعي ككيان فكري وعملي له أصوله وقواعده المعينة من بين بقية المذاهب والفرق الأخرى استناداً لكتاب الله والسنةالنبوية الموروثة عند أهل بيت العصمة عليهم السلام ، وهذا ما أثار حفائظ بعض الكتاب كابن خلدون حيث يقول في مقدمته - بعد تقسيم الفقه للفقه الحجازي الملائم لمذهب مالك والفقه العراقي الملائم لمذهب أبي حنيفة والفقه الظاهري ـــ : « وشذ أهل البيت بمذاهب ابتدعوها وانفردوا بها ، وبنوها على مذهبهم في تناول بعض الصحابة بالقدح ، وعلى قولهم بعصمة الأئمة ورفع الخلاف عن أقوالهم » ، وقال : « وهي كلها أصول واهية و لم يحتفل الجمهور بمذاهبهم بل أوسعوها جانب الانكار والقدح ، فلا نعرف شيئاً من مذاهبهم ولا نروي كتبهم ولا أثر لشيء منها الا في مواطنهم ، فكتب الشيعة في بلادهم وحيث كانت دولتهم قائمة في المغرب والمشرق واليمن »[١]

الأمر الثاني : في المناظرات التي وقعت لمناقشة الآراء الأخرى، منها ما ذكره الكافي من مناظرة ابن عباس مع الآخرين في مسألة العول [٢]، ومنها ما ذكره الكافي من المناظرة الواقعة بين الإمام الصادق والفقيه الشامي

---

[١] مقدمة ابن خلدون: ٤٤٦

[٢] الكافي ٧ : ٧٩ - ٣/٨٠

الذي ادعى أنه من أهل الفقه والفرائض[1] ، ومنها ما ذكره الكافي ، عن حمدان القلانسي - من رجال أواسط القرن الثالث – يخاطب عمر بن شهاب العبدي : من أين زعم أصحابك أن من طلق ثلاثاً لم يقع الطلاق ؟ فقلت زعموا أن الطلاق بالكتاب والسنة فمن خالفهما رد إليهما، قال فما تقول فيمن طلق على الكتاب والسنة فخرجت امرأته أو أخرجها فاعتدت في غير بيتها ؟» ، إلى أن يقول : « فاجبته بجواب و لم يكن عندي جواب عنه ومضيت ولقيت أيوب بن نوح - وهومن وكلاء الإمام الهادي والعسكري ، والظاهر من ترجمته أنه من الفقهاء المحدثين لا من الفقهاء الأصوليين كيونس بن عبد الرحمن - فاخبرته بقول عمر فقال :

ليس نحن أصحاب قياس إنما نقول بالآثار، فلقيت علي بن راشد - وهو وكيل آخر- وسألته عن ذلك وأخبرته بقول عمر فقال : قد قاس عليك وهو يلزمك ، فسألت معاوية بن حكيم عن ذلك فقال معاوية : ليست العدة مثل الطلاق وبينهما فرق[2] .

ثم إن الكليني (ره) نقل في الكافي عن الفضل بن شاذان جوابا شبيهاً بذلك [3] ، وواقع المسألة المثارة في الرواية أن هناك آيتين :

١ ـــ قوله تعالى : (فطلقوهن لعدتهن) [4].

٢ - وقوله تعالى : (ولا تخرجوهن من بيوتهن) [5]، والسؤال لماذا قال الشيعة بان من طلق لغير العدة فطلاقه باطل بينما قالوا ان المطلقة لو خرجت من بيت زوجها فطلاقها صحيح ، مع أن مفاد الآيتين واحد وهو تقييد الطلاق بالعدة وتقييده بالبقاء في بيت الزوج ، وقد تصور أيوب بن نوح وعلي بن راشد أن المقارنة بين الآيتين نوع من القياس ونحن لا نقول بالقياس ، وهذا لون من التفكير البدوي ، بينما معاوية بن حكيم والفضل بن شاذان حيث إنهما يملكان التفكير الأصولي فرقا بين اللسانين ، وهو أن لسان الآية الأولى لسان إرشادي للحصة الخاصة فيفيد عدم الامضاء للطلاق في غير تلك الحصة، بينما لسان الآية الثانية هو النهي المولوي الذي لا يلزم من مخالفته الفساد الوضعي .

إذن فهذه المناظرات مصداق من مصاديق الفقه الخلافي ، ونحن لو تأملنا فيها لرأينا دخالة علم الأصول في الفقه الخلافي ، كما يظهر من الرواية الأخيرة من الفرق بين اللسان الارشادي والمولوي .

---

[1] الكافي ١ : ١٣٠ / ٤.

[2] الكافي ٦ : ٢ ٩ – ٩٣

[3] الكافي ٦ : ٩٣

[4] الطلاق ٦٥ : ١

[5] الطلاق ٦٥ : ١

الأمر الثالث : فيما كتب في الفقه الخلافي: منها : ما ذكره الصدوق في كتاب الاعتقادات من رواية سليم بن قيس الهلالي في باب اختلاف الحديثين ، وهذه الرواية تتضمن عدة أصول وقواعد لرفع اللبس عند اختلاف الفريقين ، كقواعد التمييز بين العام والخاص والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه [١]، ومثلها رواية المسمعي عن الإمام الرضا عليه السلام في نفس الباب [٢].

ومنها: ما كتبه يونس بن عبد الرحمن في المتعة وفي الاختلاف في الحج وفي المواريث [٣].ومنها . ما ذكره الشيخ المفيد في أوائل المقالات من البحث حول القياس والاجماع وخبر الواحد والنسخ [٤]، وما فصله في شرح اعتقادات الصدوق في مبحث الحظر والاباحة والحديثين المختلفين [٥]، وقد كانت هذه البحوث تذكر ضمن البحوث الكلامية ثم أفردت بالتدوين والتحرير، هذا تمام الكلام حول الفقه الخلافي وسعته عند المذاهب الاسلامية ومقدار ارتباطه بعلم الأصول .

الثاني : الفقه المذهبي : والمقصود بالفقه المذهبي عند المدرستين - مدرسة أهل البيت ومدرسة العامة - هو الفقه الاستدلالي ، وهو تطبيق الكبريات الأصولية أو اللغوية أو غيرها لأجل التوصل للحكم الشرعي لا لأجل تثبيت مذهب ونقض مذهب آخر، ولذلك لا تطرح البحوث المتسالم عليها في مذهب معين في مجال الفقه الاستدلالي ، مثلاً مدرسة أهل البيت عندما تتحدث عن الفقه الخلافي تطرح بحوث القياس والاستحسان وما شابه ذلك ، بينما عندما تتحدث عن الفقه الاستدلالي لا تطرح هذه البحوث للتسالم على بطلانها في هذه المدرسة ، ويمتاز الفقه الاستدلالي عند الشيعة عن الفقه الاستدلالي عند غيرهم بأمرين :

أ - امتداد السنة المعصومية الى زمان أهل البيت عليهم السلام وشمولها لأحاديثهم ، وهذا يشكل ثروة فقهية متعددة الحقول في الفقه الاستدلالي الشيعي أكثر من غيره من المذاهب التي قصرت السنة على أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله وسلم .

ب - انفتاح باب الاجتهاد عند الشيعة نظرياً وعملياً حتى زماننا هذا، مما أدى لوجود حاجة ماسة لتطور علم الأصول واشتماله على بحوث وقواعد جديدة لم يسبق طرحها في الأزمنة السابقة، وهذه ميزة فاصلة بين الفكر الأصولي عندنا والفكر الأصولي عند بقية المذاهب الاسلامية، فمثلاً بحوث العلم الاجمالي وألوان تنجزه وانحلاله وجريان الأصول في أطرافه وتفاصيل الاشتغال والاستصحاب كلها لا وجود لها في علم

---

[١] اعتقادات الصدوق : ١٠٩

[٢] الوسائل ٢٧ : ٣ ١ ١ / ٤ ٣٣٣٥ .

[٣] رجال النجاشي : ٤٦ ٤ /٨ ٠ ٢ ١ ، فهرست الشيخ ١٨١ /٩ ٨٠

[٤] اوائل المقالات : ١٣٨ ــ ١٤١.

[٥] شرح اعتقادات الصدوق ١٠٧ ــ ١٠٨.

الأصول في المذاهب الأخرى، ويهذا العرض تبين لنا ارتباط علم الأصول بعلم الفقه على صعيد الاحتجاج وصيد الاستدلال .

المبحث السابع : في الاسناد

الاسناد الاعتباري والمجازي

إن لهذا البحث آثاراً علمية مهمة على صعيد العلوم الأدبية والعلوم العقلية والعلوم الاعتبارية كالفقه والأصول ، فلذل نتعر ض عرضاً مفصلاً في ثلاث نقاط :

أ - أقسام الواسطة

ب - ثمرات البحث .

ج - أقسام الواسطة في العروض

.النقطة الأولى : أقسام الواسطة : تنقسم لثلاثة أقسام :

١ - واسطة في الثبوت .

٢ - واسطة في الاثبات .

.٣ - واسطة في العروض.

أما الواسطة في الثبوت فهي منشأ الوجود الشامل للعلة الفاعلية وهي ما منه الأثر، والعلة الغائية وهي الموجبة لفاعلية الفاعل باعتبار تأثير تصورها ذهناً في حدوث الارادة نحو العمل ، فالمراد بها - الواسطة في الثبوت - ما كان منشأ للوجود الواقعي . وأما الواسطة في الاثبات فهي المعبر عنها في علم المنطق بالحد الأوسط ، والمراد بها ما كان موجباً لثبوت المحمول للموضوع ، فإن كانت واسطة في الثبوت أيضاً أي علة للنتيجة فالبرهان لمي ، وإن كانت معلولاً للنتيجة فالبرهان إني من القسم الأول ، لان كانا متلازمين فهو إني من القسم الثاني.

إذن فالنسبة بين الواسطتين عموم من وجه ، لأن ثبوت المحمول للموضوع في باب القضايا إن كان بديهياً لا يحتاج لواسطة إثباتية كثبوت الحرارة للنار فهذا مورد للواسطة في الثبوت دون الواسطة في الاثبات ، باعتبار حاجة كل معلول للعلة في صميم وجوده ، وان كان ثبوت المحمول للموضوع نظرياً محتاجاً لواسطة إثباتية مع كون تلك الواسطة هي العلة الواقعية في الثبوت فهذا مورد اجتماع الواسطتين ، وإن كانت الواسطة الاثباتية معلولاً للنتيجة لا علة لها فهذا مورد للواسطة في الاثبات دون الثبوت .

وأما الواسطة في العروض فالمراد بها أن تكون الواسطة متصفة بصفة معينة أولا وبالذات ويتصف بها ذو الواسطة ثانياً وبالعرض ، كقولنا جرى النهر، فالواسطة في الجريان هنا هو الماء وهو المتصف بصفة الجريان أولاً وبالذات وإنما يتصف بها النهر ثانياً وبالعرض ، وهذا مقابل الواسطة في الثبوت فان ذا الواسطة فيها يتصف بالصفة حقيقة وبالذات لا ثانياً وبالعرض ، كقولنا الماء يغلي ، فإن غليان الماء بواسطة النار الا أن

الماء متصف حقيقة وبالذات بالغليان لا بالعرض ، فبين الواسطة العروضية والثبوتية نسبة التباين كما هو ملاحظ . وكذلك فإن النسبة بين الواسطة العروضية والواسطة الاثباتية هي نسبة التباين أيضاً .

ولتوضيح الفرق بين الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت نستعرض أموراً :

الأول : إن قيام الصفة بالواسطة الثبوتية قيام صدوري وقيام الصفة بالواسطة العروضية قيام حلولي ، والمراد بالقيام الصدوري الأعم من تأثير العلة الفاعلية كتأثير النار في حرارة الماء وتأثير العلة الغائبه كتأثير صورة الجلوس في صنع الكرسي ، ومنه تأثير ملاكات الأحكام الشرعية في جعل الحكم الشرعي ، لأن الملاك غاية للجعل .

الثاني : إن اسناد الصفة للشيء مع الواسطة الثبوتية إسناد حقيقي ومن باب وصف الشيء بحال نفسه بينما إسناد الصفة للشيء مع الواسطة العروضية إسناد مجازي ، ولو تجوزاً عقلياً إن لم يكن تجوزاً أدبياً كما سياتي بيانه ، وهو المعبر عنه في مصطلح علم البيان بانه وصف الشيء بحال متعلقه ، وبحسب الاصطلاح الفلسفي يعبر عنه بالسبق بالحقيقة، حيث أن الواسطة هي المتصفة حقيقة بالصفة المعينة وانما يتصف بها ذو الواسطة بالعرض ، وهذا لون من السبق في الاتصاف يسمى بالسبق بالحقيقة .

الثالث : إن الصفة العارضة للشيء مع الواسطة في العروض فرد واحد من الصفة عارض أولاً وبالذات للواسطة نحو جرى الميزاب وعارض بالعرض لذي الواسطة ، بينما الصفة العارضة مع الواسطة في الثبوت قد تكون فرداً واحداً عارضاً لذي الواسطة حقيقة كعروض الغليان للماء بواسطة النار، وقد تكون فردين أحدهما عارض للواسطة حقيقة والأخر عارض لذيها حقيقة كالنار الموجبة لاتصاف الماء بالحرارة، حيث أن هنا فردين من الحرارة أحدهما عارض للماء والأخر عارض للنار.

الرابع : إن الصفة العارضة للشيء مع الواسطة في الثبوت حيث أن الشيء متصف بها حقيقة فيستحيل أن يتصف بنقيضها أو ضدها حقيقة، للزوم محذور اجتماع النقيضين أو الضدين . نعم لا مانع من اتصافه بالنقيض والضد مجازاً، بينما الشيء المتصف بوصف مع واسطة في العروض بما أنه غير متصف بالوصف حقيقة فلا مانع من اتصافه بنقيضه وضده حقيقة، إذ لا يترتب على ذلك محذور اجتماع النقيضين والضدين.

النقطة الثانية : ثمرة البحث : إن لهذا البحث ثمرات علمية كثيرة على صعيد الأدب والفقه والأصول ، ونحن نستعرض بعض الثمرات:

أ - من الثمرات الفقهية للبحث ما ذكره الفقهاء من أن صاحب الدار لو قال لرجل ادخل الدار فإنك صديقي فالمفهوم عرفاً من هذا الكلام أن الصداقة واسطة في العروض ، أي أن الحكم وهو جواز الدخول مترتب على عنوان الصديق أولاً وبالذات وانما يتوجه للمخاطب باعتبار انطباق موضوع الحكم عليه ، فلو

علم المخاطب بانه ليس بصديق لصاحب الدار فلا يجوز له الدخول ، لأن موضوع الحكم هو عنوان الصديق الا أن صاحب الدار أخطأ في التطبيق وليس موضوع الحكم هو المخاطب حتى يجوز له الدخول على كل حال ، ولو قال له « ادخل الدار لأنك صديقي » فالمفهوم عرفاً من ذلك أن الصداقة واسطة في الثبوت ، أي أن موضوع الحكم بجواز الدخول هو ذات المخاطب لا عنوان الصديق وانما الصداقة من دواعي الأذن بالدخول ، فهنا حتى مع علم المخاطب بعدم كونه صديقاً يجوز له الدخول ما دام هو الموضوع للحكم بالجواز.

ب - من الثمرات الأصولية التي تترتب على هذا البحث تفريق العلماء بين الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية، حيث أن الحيثية التعليلية راجعة للواسطة في الثبوت والحيثية التقييدية راجعة للواسطة في العروض [١]، ويرتبط بذلك جملة من البحوث ، منها : ما ذكروه من أن الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية راجعة للحيثيات التقييدية، فمثلاً حكم العقل بوجوب نصب السلم لأنه مقدمة للواجب راجع لحكمه بان المقدمة واجبة ومن باب التطبيق على الفرد المذكور حكم بوجوبه ، لذلك لا مانع من اجتماع الاستحباب الذاتي مع الوجوب الغيري في المقدمة، فالاستحباب الذاتي مثلاً للوضوء بما هو وضوء والوجوب الغيري له بما هو مقدمة، ومع اختلاف الجهة فلا مانع من اجتماعهما .

ج - ما ذكره المحقق النائيني (قده) في باب مفهوم الموافقة من أن المولى لو قال :«لا تشرب الخمر فإنه مسكر » فظاهر الجملة أن الاسكار واسطة في العروض وحيثية تقييدية، فالموضوع للحرمة حقيقة هو المسكر لا عنوان الخمر وانما يتصف الخمر بالحرمة ثانياً وبالعرض باعتبار انطباق الموضوع عليه ، وحينئذٍ فيستفاد من التعليل المذكور عموم مفهوم الموافقة لكل مسكر ما دام الموضوع للحرمة هو عنوان المسكر.

وأما لو قال المولى : « لا تشرب الخمر لأنه مسكر أو لإسكارها » فالمفهوم من ذلك عرفاً أن الإسكار واسطة في الثبوت وحيثية تعليلية فقط ، وأن الموضوع للحرمة واقعاً هو الخمر وانما من دواعي جعل الحرمة له اسكاره لا أن موضوع الحكم هو عنوان المسكر، والمستفاد حينئذٍ عدم سعة مفهوم الموافقة لغير الخمر من المسكرات [٢]، وغير ذلك من الثمرات .

النقطة الثالثة : في أقسام الواسطة في العروض : للواسطة في العروض ثلاثة تقسيمات :

أ - باعتبار الوضوح والخفاء .

ب - باعتبار التغاير الوجودي والمفهومي .

ج - باعتبار النسبة بين الواسطة وذي الواسطة .

---

[١] اجود التقريرات ١ : ٤٩٨ ــ ٤٩٩.

[٢] اجود التقريرات ا : ٤٩٨ .

التقسيم الأول : وهو انقسام الواسطة في العروض الى جلية وخفية وأخفى .

الواسطة الجلية : وهي ما يعد عند العرف من باب الاسناد لغير ما هو له كقولنا جرى الميزاب ، حيث يرى العرف هنا أن الجريان

حقيقة للماء لا للميزاب فالواسطة في المثال جلية، وكقولنا البيوت متحركة مع أن الحركة واقعاً للأرض لا للبيوت . ومن الأمثلة الفقهية للواسطة الجلية متعلقات الأحكام ، فمثلاً إذا قال المولى . يجب الصلاة ، فإن العرف الساذج قد يتصور أن الصلاة الخارجية هي المعروض للوجوب حقيقة بل ربما طرح ذلك في كلمات العلماء الأعلام ، ففي الكفاية في بحث اجتماع الأمر والنهي - بعد دعوى التضاد الحقيقي بين الأحكام الخمسة - ذكر بان المعروض الواقعي للحكم هو العمل الخارجي للمكلف [1] ، مع أن هذا المفهوم لا يقره العرف المتأمل وذلك لعدة أمور:

أولاً : لأن الوجوب أمر اعتباري ولا يمكن أن يتشخص في وعاء الاعتبار الا بحد معين وهذا الحد هو طبيعي الصلاة الموجود بالوجود الاعتباري ، إذ من المستحيل تشخص ما هو اعتباري بما هو خارجي كما يستحيل العكس أيضاً ، فمن المستحيل كون الصلاة الخارجية حدا للوجوب الاعتباري.

ثانياً : على فرض عدم حصول الصلاة خارجاً لعصيان أو غيره فيلزم من ذلك تقوم الموجود وهو الوجوب الاعتباري بالمعدوم وهو الصلاة الخارجية، وذلك مستحيل .

وثالثا : إن العمل الخارجي مسقط للتكليف فكيف يكون معروضاً له ، لذلك فالمتصف حقيقة بالوجوب هو الماهية الموجودة في وعاء الاعتبار واتصاف الفرد الخارجي به من باب الواسطة في العروض ، وهي واسطة التطابق لا الانطباق ، لأن الانطباق إنما يكون بين الكلي وفرده والعمل الخارجي ليس فرداً للماهية الموجودة في وعاء الاعتبار بل هو مطابق ومشابه لها، وهذه الواسطة جلية لمن تامل في المطلب .

الواسطة الخفية . وهي ما كان الاسناد فيها بحسب النظر العرفي اسناداً حقيقياً وإن كان بحسب النظر العقلي إسناداً مجازياً ، ومثاله الحد الأوسط في باب البرهان إذا كان علة للنتيجة وكان البرهان لمياً ، كقولنا : « كل إنسان حيوان وكل حيوان حساس فكل إنسان حساس » ، فهنا الاحساس وصف للحيوان بما هو حيوان ، وعروضه للإنسان وان كان إسناداً حقيقياً بنظر العرف ولكنه بحسب النظرة العقلية إسناد مجازي ، باعتبار كون هذا الثبوت مستنداً لواسطة وهي الحيوانية .

والمثال الفقهي المرتبط بذلك باب المعقول الثاني باصطلاح الفلاسفة ، بيان ذلك : أن المعقول قد يكون له ارتباط واحد، إما خارجي كارتباط البياض بالجسم وهذا معقول أولي وإما ذهني كالكلي العقلي الذي ليس له ارتباط بالخارج أصلاً وهذا معقول ثانوي باصطلاح المناطقة والفلاسفة ، وقد يكون له ارتباطان ،

---

[1] الكفاية : ١٥٨ .

ارتباط بمعروضه الذهني وارتباط بموصوفه الخارجي ، فهو معقول ثانوي باصطلاح الفلاسفة ، كالامكان فإن المعروض له ذهناً هو الماهية المعلولة والمتصف به خارجاً هو الموجود الخارجي .

ومثاله من الأحكام الفقهية النجاسة والملكية ، فإن معروضهما الذهني هو العنوان الذهني للدم والمال مثلاً، بينما المتصف بهما خارجاً هو عين الدم وعين المال . ومثاله أيضاً وجوب الحج على المستطيع ، فإن الوجوب له ارتباطان ، ارتباط اعتباري بعنوان المستطيع وهو ارتباط المقيد بقيده في وعاء التقييد وارتباط خارجي بالمعنون نفسه ، فالمستطيع الخارجي ليس هو المعروض للوجوب حقيقة اذ يستحيل تقيد الاعتباري بالأمر الخارجي .

وإنما المعروض الحقيقي للوجوب هو المستطيع في الوعاء الاعتباري ، لكن علاقة التطابق بين ما في الخارج وما في الاعتبار الذهني أوجبت اسناد الوجوب للمستطيع الخارجي على نحو العروض عليه ، وهوإسناد مجازي بنظر العقل لرجوعه لواسطة التطابق وإن كان هو متصفاً بالتكليف حقيقة، الا أن الاتصاف غير العروض كما هو مذكور في كتب الحكمة .

ويترتب على هذا البحث عدة ثمرات أصولية :

أ -ما ذكره الأصوليون بان للحكم مرتبتين مرتبة الانشاء ومرتبة الفعلية، مع أن الحكم المجعول واحد وليس له وجودان متعاقبان ، إذن فمقصودهم ما ذكرنا من أن وجوب الحج مثلاً له ارتباطان ، ارتباط بمعروضه وهو المستطيع في وعاء الاعتبار، وهذه هي مرحلة الجعل ، وارتباط بموصوفه وهو المستطيع الخارجي ، وهذه هي مرحلة الفعلية، أي مرحلة اتصاف ما في الخارج بكونه مكلفاً بالحج مثلاً، والا فليس هناك تعدد في وجود الحكم إطلاقاً.

ب - ما طرحه الاستاذ السيد الخوئي (قده) في الاشكال على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية من أن استصحاب عدم الجعل معارض باستصحاب بقاء المجعول [1]، فمثلاً استصحاب بقاء حرمة وطء الحائض بعد نقائها وقبل غسلها معارض باستصحاب عدم سعة الجعل لما بعد فترة الحيض ، وقد يلاحظ عليه - كما هو مذكور في كلمات المحقق النائيني (قده) - بان استصحاب عدم الجعل في المقام مثبت [2] ، ولعله لأن استصحاب الجعل أو عدمه متقوم بالارتباط الأول وهو ارتباط الحكم بمعروضه بينما استصحاب المجعول متقوم بالارتباط الثاني وهو ارتباط الحكم بموصوفه ، فاحد الاستصحابين لا يعارض الأخر ولا ينفيه ، إذ لا توجد نقطة جامعة بينهما فكل منهما مرتبط بمرحلة معينة.

[1] مصباح الاصول ٣ : ٣٦ - ٤٠ .

[2] اجود التقريرات ٢ : ١٨٩ - ١٩٠ .

ج - مسألة الشرط المتأخر، حيث أورد بعض علماء الأصول بان الشرط المتأخر مستلزم لتقوم المتقدم بالمتأخر الراجع لتقوم الموجود بالمعدوم وهو مستحيل ، لكن صاحب الكفاية قد ذكر بان المتفرقات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء الاعتبار، فالوجوب مقيد حقيقة بالقيد الموجود في وعاء الاعتبار[١] إذ لابد من اجتماع المقيد والقيد في وعاء واحد، لا أنه مقيد بالقيد المتاخر زماناً ، فما هو قيد للوجوب حقيقة هو العنوان الاعتباري وهو مقارن للحكم لا متأخر عنه وما هو المتأخرعنه ليس بقيد له بل هو مطابق للقيد الحقيقي .فتبين لنا من خلال هذه البحوث أهمية التعرف على أقسام الواسطة في العروض ، والفرق بين الخفية والجلية منها ، ففي المثال إسناد الشرطية للمتأخر وجوداً وإن كان إسناداً حقيقياً بنظر العرف لكنه مع الواسطة في العروض ، وهي واسطة التطابق بين ما في الخارج وما في وعاء الاعتبار، فهو إسناد مجازي بنظر العقل ، والشرطية للقيد الاعتباري المقارن لا للوجود الخارجي المتأخر.

الواسطة الأخفى : وهي ما كان الاسناد فيها بنظر العقل إسناداً حقيقياً ولكن بحسب الدقة الفلسفية العقلية يكون إسناداً مجازياً ، فمثلاً قولنا الجسم أبيض يعد إسناداً حقيقياً بنظر العرف والعقل ، ولكن بحسب الدقة الفلسفية المبنية على تعدد الوجود للجوهر والعرض فالأبيض في الواقع هو البياض لا الجسم ، وهذا الاسناد مجازي باعتبار ارتباط الوجودين خارجاً على نحو التركيب الاتحادي أو الانضمامي على الخلاف فيه ، ومثله قولنا زيد موجود فإنه إسناد حقيقي بنظر العرف والعقل لكنه إسناد مجازي بنظر الفيلسوف المتأمل باعتبار القول باصالة الوجود، فالموجود حقيقة هو الوجود وإنما ينسب للماهية ثانياً وبالعرض ، إذن فالواسطة في هذه الأمثلة اخفى من الواسطة في الموردين السابقين لأن التنبه لها يحتاج لدقة فلسفية .

التقسيم الثاني : لا شك أنه لابد من وجود الارتباط بين الواسطة وذي الواسطة كالحالية والمحلية والعلية والمعلولية وشبه ذلك ، والا لما صح إسناد وصف الواسطة لذي الواسطة ولو مجازاً، ولابد من التغاير بينهما إما بحسب الوجود وإما بحسب المفهوم وإما بلحاظهما معاً، ولولا ذلك لما كانا شيئين أحدهما واسطة والاخر ذو الواسطة فهنا ثلاثة أقسام

الأول : التغاير الوجودي والمفهومي بين الواسطة وذيها، وهو على قسمين .

أ - ما يمكن فيه الاشارة الحسية ويسمى بـــ (التغاير في الوضع) كالسفينة والجالس فيها ، فإنهما متغايران وجوداً ومفهوماً مع إمكان التفريق بينهما بالاشارة الحسية ، فإذا قيل راكب السفينة متحرك فهو إسناد مجازي لغيرمن هو له .

ب - ما لا يمكن فيه الاشارة الحسية كما هو بين العرض وموضوعه ، فمثلاً إذا قيل الجسم منحني أو مستقيم فالاسناد هنا مجازي لوجود الواسطة في العروض ، وذلك لأن الانحناء والاستقامة من الكيفيات

---

[١] الكفاية ٩٣ - ٩٤ .

العارضة للكميات فالمتصف بالانحناء والاستقامة هو الكم وهو الخط في المثال لا الجسم نفسه لكنه أسند للجسم مجازاً بواسطة أحد أعراضه وهو الكم ، وبين العرض وهو الواسطة والجوهر الموضوع له وهو ذو الواسطة تغاير وجودي بناءاً على المسلك المشهور من تعدد الوجود للجوهر والعرض لا على مسلك آغا علي مدرسي من كونهما وجوداً واحداً متطوراً بعدة أطوار عرضية وهو المختار عندنا، وبينهما تغاير مفهومي أيضاً لكن لا يمكن التفريق بينهما بحسب الاشارة الحسية .

الثاني : التغاير الوجودي مع الوحدة الماهوية، ونذكر له ثلاثة أمثلة :

أ - المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض ، فالصورة المرتسمة فى أفق النفس هي المعلوم بالذات ومطابقها الخارجي معلوم بالعرض ، فتسمية ما في الخارج معلوماً لا بنحو الاسناد الحقيقي بل هو مجازي معتمد على واسطة في العروض، وهي مرآتية ما في الذهن لما في الخارج ، والا فيستحيل أن يكون الأمر الخارجي حداً لما هو أمر نفسي وهو العلم ، فهنا يوجد بين الواسطة وهي المعلوم بالذات وذيها وهو المطابق الخارجي تغاير وجودي ، لأن أحدهما وعاؤه الذهن والاخر وعائه الخارج لكنهما متحدان ماهية بناءاً على المسلك المشهور من كون المعلوم نفس الموجود الخارجي .

ب - المراد بالذات والمراد بالعرض ، فإذا اشتاق الانسان مثلا للعب الكرة فالمراد أولاً وبالذات هو العنوان النفسي المحدد للإرادة النفسية في وعائها والمراد ثانياً وبالعرض هو اللعب نفسه ، فالاسناد مجازي مع الواسطة في العروض .

ج - متعلقات الأحكام كالصلاة الواجبة ، حيث إننا إذا تاملنا هنا نجد أن المعروض للوجوب حقيقة هي الماهية الاعتبارية للصلاة، لأن نسبة متعلق الاعتبار للاعتبار نفسه نسبة الماهية للوجود، وهي كما يقال في الحكمة نسبة الحد للمحدود، ويستحيل أن يكون الأمر الاعتباري محدوداً بحد خارجي فالمعروض الاعتباري المحقق للوجوب الاعتباري يختلف وجوداً عن العمل الخارجي المحقق للامتثال لكنهما يتحدان ماهية ومفهوماً ، وهذه الوحدة المفهومية واسطة في عروض أوصاف كل منهما للآخر ونذكر لذلك مثالين: :

أ) إن الصلاة الخارجية تتصف بالوجوب مجازاً، لأن هذا الوجوب وإن كان عارضاً على الصلاة الاعتبارية حقيقة ولكن لتطابق ما في الاعتبار مع ما في الخارج صح توصيف ما في الخارج بوصف ما في وعاء الاعتبار. وكذلك الصلاة الاعتبارية تتصف بكونها ذات مصلحة وملاك مجازاً، لأن الواجد للملاك حقيقة هو الصلاة الخارجية لا الذهنية لكن لتطابقهما في الماهية صح اتصاف ما في الاعتبار بصفات ما في الخارج

.ب) باب النواهي كما لو قال المولى لا تشرب الخمر، فهنا المعروض الحقيقي للنهي الاعتباري هو طبيعي الخمر ولكن الملاك وهو المفسدة في الشرب موجود في الفرد الخارجي للخمر ومتعدد بتعدده ، فلو قصرنا النظر على وعاء الاعتبار لقلنا بعدم انحلال النهي لعدة نواهي بعدد الأفراد، لأن ما هو متكثر في الخارج ليس معروضاً للنهي وما هو معروض له في وعاء الاعتبار واحد لا كثرة فيه وهو طبيعي شرب الخمر، ولكن لو تأملنا وجدنا أن الخمر الاعتباريوالخارجي متغايران وجوداً الا أنهما متحدان مفهوماً ، وحينئذٍ تتحقق مرآتية ما في الذهن لما في الخارج ومع هذه المرآتية تسري أوصاف كل منهما للآخر بنحو الواسطة في العروض ، فالكثرة الخارجية للأفراد والمفاسد ملحوظة في طبيعي شرب الخمر حين ورود النهي عليه .

وهذا ما ندعيه من الانحلال ، وهو أن الجاعل عندما يلاحظ الماهية المنهي عنها لملاك فيها ويرى أن الملاك متعدد بعدد أفراد الماهية خارجاً يصب نهيه على الماهية لا على نحو صرف الوجود بل بما هي مرآة حاكية للأفراد المتعددة الواجدة للمفسدة ، خلافاً لمن ينكر الانحلال كالسيد البروجردي (قده).

الثالث : التغاير المفهومي مع الاتحاد الوجودي ، ولذلك عدة أمثلة منطقية وفقهية :

١ - ما ذكر في علم المنطق من وجود الماهيات الطولية بوجود واحد، كالإنسان والحيوان فإنهما يوجدان بوجود واحد فيمكن نسبة صفات أحدهما للآخر بواسطة الاتحاد الوجودي بينهما، فيقال الانسان حساس بما هو حيوان والحيوان ناطق بما هو إنسان ، وهذا الاسناد مجازي مستند للواسطة في العروض وهي الوحدة الوجودية .

٢ - الأمور الانتزاعية مع مناشيء انتزاعها، بناءاً على وجودها بوجود منشأ انتزاعها بالعرض لا بالتبع كما حرر في الأسفار[١]، فهنا يتحقق الاتحاد الوجودي بين ماهيتين فيمكن إسناد صفات إحداهما للأخرى بواسطة الاتحاد الوجودي ، فيصح - مثلاً - إسناد صفات عمل السرقة خارجاً لعنوان الغصب المنتزع منه وبالعكس .

٣ - الطبيعي مع فرده فإنهما متغايران مفهوماً متحدان وجوداً ، فهل يصح اسناد صفات أحدهما للآخر بواسطة الاتحاد الوجودي بينهما أم لا؟ ذهب صاحب الكفاية في بحث الأصل المثبت وبحث استصحاب الكلي إلى صحة جريان استصحاب الفرد لإثبات اثار الكلي باعتبار خفاء الواسطة بينهما[٢]، لاتحادهما وجوداً بحيث لا يرى العرف ثنائية بينهما بل يرى أن آثار أحدهما آثار للآخر بلا تفكيك ، بينما ذهب الأعلام إلى كون ذلك أصلاً مثبتاً وأن وجود الواسطة في العروض بينهما لا يسوغ إسناد آثار أحدهما للآخر في باب التنزيلات الشرعية كالاستصحاب ، لكونه من الأصول العملية التنزيلية .

٤ - بحث اجتماع الأمر والنهي كالصلاة والغصب ، وتوضيحه : انه ان قلنا في هذا البحث بالاجتماع الموردي فلا شاهد فيه وان قلنا بالاتحاد الوجودي على نحو التركيب الانضمامي فلا شاهد فيه ايضاً وإن قلنا بالاتحاد الوجودي على نحو التركيب الاتحادي بين الماهيتين فهذا موضع الاستشهاد، حيث يتم البحث في أن ملاك أحدهما هل يسري للآخر فيكون المورد من قبيل تزاحم الملاكات وينتج عنه القول بامتناع الاجتماع أم لا . فالقول بالسراية مبني على ما ذكرنا من كون إلاتحاد الوجودي بين الماهيتين واسطة في عروض صفات احداهما للأخرى .

---

[١] الاسفار ١ : ٢٧٤ ــ ٢٧٥.

[٢] الكفاية : ٤٠٦ و ٤١٤ .

٥ - ما ذكر في بحث مقدمة الواجب ، من أن الجزء كالسجود في الصلاة مع اتصافه بالوجوب الغيري لكونه مقدمة للكل هل يتصف بالوجوب النفسي الضمني ، فيسري الوجوب النفسي من المركب لأجزائه بواسطة اتحادهما وجوداً وان كانا متغايرين مفهوماً أم لا وغير ذلك من ثمرات البحث في الواسطة وأقسامها.

التقسيم الثالث : في نسبة الواسطة لذيها، تنقسم الواسطة في العروض بلحاظ نسبتها لذيها إلى أربعة أقسام:

١ - نسبة التباين كما هو بين السفينة والجالس فيها.

٢ ــ نسبة العموم من وجه كالصلاة والغصب في مورد اجتماعهما.

٣ - نسبة التساوي كالأجزاء بالأسر مع الكل فإنهما شيء واحد والاختلاف مفهومي .

٤ - نسبة العموم المطلق حيث تكون الواسطة أعم مطلقاً نحو لا تشرب الخمر فانه مسكر، أو تكون الواسطة أخص مطلقاً كقولنا الحيران ناطق بما هو إنسان .

وبهذا يتضح لنا الحاجة الماسة لمعرفة الواسطة في العروض وأقسامها حتى لا نقع في المغالطة بجعل ما بالعرض مورد ما بالذات وترتيب الآثار على ذلك .

البحث الثامن

موضوع العلم

قبل الدخول في البحث الصغروي وهو تحديد موضوع علم الاصول لابد من طرح البحث الكبروي وهو الحديث عن موضوع العلم بصفة عامة، وقد طرح الفلاسفة تعريفاً لموضوع العلم ، وهو: « موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية » ، واصبحت هذه العبارة مثاراً للمناقشات الفلسفية والاصولية وذكرت فيها مختلف التفسيرات ولكن الدخول في صميم تلك المناقشات يخرجنا عن اطار البحث الاصولي ، لذلك نكتفي بعرض تفسيرنا لهذه العبارة وبيان مقدماته ودفع الايرادات عنه فالكلام في ثلاث نقاط :

أ - مقدمات التفسير.

ب - بيان المعنى .

ج - دفع المناقشات

النقطة الأولى : وتشتمل على عدة مقدمات :

المقدمة الأولى - في بيان المراد بالعلم . من الواضح أنه ليس المراد بالعلم هنا الإدراك الذهني المنقسم للتصور والتصديق ، بل المراد به نفس المسائل المجموعة بوحدة تركيبية معينة في وعائها المناسب لها سواءاً أدركها الانسان أم لم يدركها ، ودليل ذلك التبادر العرفي من إطلاق كلمة العلم المضافة لعنوان إعتباري خاص ، فعندما يقال درست علم الأصول وكتبت في علم النحو هذا كتاب في علم الفقه لا ينسبق للذهن العرفي ان المقصود بذلك هو الادراك فإنالادراك لا يدرس ولا يدون ، بل المقصود هو نفس المسائل في وعائها المناسب لها لأن الدرس والتدوين معقول في ذلك .

المقدمة الثانية - في بيان معنى الموضوع : ان الموضوع يطلق على أربعة معاني :

الأول : الموضوع مقابل المحمول : فإن المناطقة ذكروا أن القضية - لفظية كانت أم ذهنية - إن كانت شرطية فهي مركبة من مقدم وتالي ، له ان كانت حملية فهي مركبة من موضوع ومحمول ، سواءاً كانت ثبوتية أو سلبية . والثبوتية كما تحتاج لموضوع مقرر في الوعاء اللفظي أو الذهني تحتاج أيضاً لوجود الموضوع في ظرفه المحكي عنه ، فإن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت ، ولكن إذا كانت سلبية كما في قولنا زيد ليس بقائم فقد ذهب المعظم إلى كفاية تقرر الموضوع في الوجود اللفظي والذهني من أجل تأليف القضية بلا حاجة لوجود المسلوب عنه في الواقع ، بينما قد يستفاد من كلام المحقق النائيني

(قده) في بحث استصحاب العدم الأزلي احتياج السالبة المحصلة لوجود الموضوع في وعائه المناسب مما يترتب عليه إنكار جريان استصحاب العدم الأزلي [١].

وبيان ذلك : أن هناك مسلكين في باب القضايا .

١ ـــ القول بالوجود الرابط .

٢ ـــ القول بعدمه .

فالقول الأول يعني تركب القضية من ثلاثة اطراف موضوع ومحمول ورابط ، باعتبار أن هناك وجودين محموليين وجود الجوهر ووجود العرض فإذا لم يكن بينهما وجود رابط لا يتم ارتباطهما واقعاً ولا يصح حمل أحدهما على الآخر، فإذا كانت القضية موجبة نحو زيد قائم فلابد فيها من وجود الموضوع واقعاً ، لأن الايجاب يعني الربط بين الموضرع والمحمول والربط يحتاج لطرفين يتقوم بهما فلابد من وجود الموضوع حينئذٍ ليتقوم به الوجود الربطي ، بينما إذا كانت القضية سالبة والسلب يعني عدم الربط فلا يوجد حينئذٍ وجود رابط حتى يحتاج لموضوع موجود يتقوم به ، فلا تحتاج السالبة المحصلة لوجود الموضوع .

والقول الثاني - وهو مختار المحقق النائيني (قده)[٢] - هو القول بعدم الوجود الرابط ، وذلك لأن الارتباط الواقعي بين الموضوع والمحمول حاصل بنفس عرضية المحمول فإن معنى عرضية المحمول هو كون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره بلا حاجة لوجود رابط بينه وبين الموضوع ، وحينئذٍ إن كانت القضية موجبة فتارة يلاحظ وجود المحمول العرضي في نفسه وهذا هو الوجود المحمولي ، وتارة يلاحظ وجوده للموضوع وهو معنى عرضيته ، وبهذا اللحاظ يحتاج لوجود الموضوع لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له .

وإن كانت القضية سالبة فالمسلوب أمر عرضي يلاحظ تارة عدمه في نفسه ويعبرعنه بالسلب التام ، وتارة يلاحظ سلبه عن الموضوع وحينئذٍ يكون مفاده مفاد ليس الناقصة وهو العدم النعتي ، وهو بهذا يحتاج للموضوع أيضاً لأن ثبوت شيء - ولوكان سلباً - لشيء فرع ثبوت المثبت له . إذن فالتفريق بين القضية الموجبة والسالبة في الحاجة لوجود الموضوع وعدمه راجع للاعتراف بالوجود الرابط المتحقق في الموجبات فيحتاج لوجود الموضوع وعدم تحققه في السوالب فلا حاجة لوجود الموضوع لعدم تقوم شيء به ، وأما مع انكاره فلا فرق بين الموجبة والسالبة في كون المحمول عرضياً والعرض متقوم بموضوع جوهري بمقتضى عرضيته فيحتاج لوجود الموضوع على كل حال ، وبناء على هذا فالقضايا السالبة ترجع كلها لحمل العدم النعتي على الموضوع ، فلا يمكن الاستصحاب العدمي حينئذٍ ، لأن استصحاب العدم المحمولي لا يثبت العدم النعتي والعدم النعتي ليست له حالة سابقة حتى يستصحب ، ونقاش المبنى والبناء يأتي في باب الاستصحاب.

---

[١] فوائد الاصول ٤ : ٤٤٢ - ٤٤٥.

[٢] اجود التقريرات ١ : ١٥ - ٢٢ .

الثاني : الموضوع في مقابل العرض : ذكر الحكماء في بيان العرض والجوهر أن العرض ماهية لو وجدت كان وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعها، والجوهر ماهية لو وجدت وجدت لا في موضوع ، فالجوهر في غنىً عن أعراضه وإن لم يكن في غنىً عن جوهر آخر، فالمادة مع كونها جوهراً لا تستغني في وجودها عن الصورة النوعية المحصلة لها.

الثالث : الموضوع بمعنى الأصل : ذكر ارباب العلوم أن لكل علم أصولاً موضوعة يعبر عنها بالمبادىء التصديقية، وهذه المبادىء لابد من ثبوتها بالبداهة أو في علم آخر، وعلم الأصول له مبادىء تصديقية أيضاً كالاذعان بموضوعه وغايته ونحو ذلك .

الرابع : الموضوع بالمعنى اللغوي . وهو محور البحث والحديث في كل كلام وعلم فلا يخلو عنه علم ، وهذا هو المقصود في كلماتهم بلفظ الموضوع .

فالمعنى الأول غير مقصود لوجهين :

أ - عدم انحصار القضايا المستعملة في العلوم بالقضايا الحملية حتى يفسر الموضوع بموضوع القضية بل قد تكون شرطية مؤلفة من مقدم وتالي .

ب - إن موضوع العلم لا يجب أن يقع موضوعاً للمسائل المدونة بل قد يكون محمولاً فيها وقد لا يكون ، فالمهم وجود المحور للبحوث فقط . فمثلاً موضوع الحكمة المتعالية هو الموجود بما هو موجود مع انه قد يقع محمولا للقضية كقولنا النفس موجود أم لا ؟ وقد يقع موضوعاً نحو الموجود واجب وممكن .

والمعنى الثاني غير مقصود أيضاً لوجهين .

١ - عدم اطراده لسائر العلوم ، فإن موضوع بعض العلوم خارج عن الجوهرية والعرضية كموضوع الإلهيات بالمعنى الأعم ، فإن موضوعه الوجود بما هو وجود والوجود خارج عن الجوهرية والعرضية بل هو منشأ انتزاعهما بناءاً على اصالته .

٢ - لو كان المقصود بالموضوع الجوهر المستغني في وجوده عن الاعراض لكان المراد بالعوارض الذاتية هو الاعراض التسعة، إذ لا يوجد للجوهر عوارض ذاتية تعرض له بلا واسطة الا المقولات التسع والمفاهيم الانتزاعية الشاملة لذاتي باب البرهان والخارج المحمول والمفهوم التحليلي ، مع أن كثيراً من العوارض المبحوث عنها في العلوم عوارض اعتبارية كالاحكام الخمسة في علم الفقه والحجية في علم الأصول وهي عوارض غريبة بالنسبة لمعروضاتها من الصفات والافعال والجواهر والادلة ، وغرابة عروضها عليها باعتبار وجود الواسطة الخفية لأنها تعرض في وعاء الاعتبار لموضوعها في ذلك الوعاء، فعروضها على الموضوع الخارجي إنما هو بواسطة انطباق ما في الاعتبار عليه وهي واسطة خفية في العروض ، فالعارض حينئذٍ غريب لا ذاتي .

فلو فسرنا الموضوع هنا بالجوهر المعروض للأعراض التسعة وللمفاهيم الانتزاعية لخرج البحث عن العوارض الاعتبارية عن موضوع العلم ، لأنها عوارض غريبة بالنسبة للجوهر لا عوارض ذاتية، مع أن العلوم الاعتبارية كالفقه والأصول قائمة على البحث عن هذه العوارض الاعتبارية .

وأما المعنى الثالث للموضوع فعدم إرادته واضح لأن مقدمة العلم تنقسم لثلاثة أقسام :

١ ـــ موضوع العلم .

٢ ـــ تعريفه .

٣ - مبادئه التصورية والتصديقية .

ولو كان الموضوع للعلم هو عبارة عن مبادئه التصديقية لم يكن قسماً ثالثاً في مقابلها وهو خلف ، وبعد بطلان إرادة المعاني الثلاثة تعين المعنى الرابع ، وهو أن معنى الموضوع هومحور بحوث العلم سواءا كان جوهراً أم عرضاً أم غيرذلك .

المقدمة الثالثة : في بيان العوارض الذاتية :

المقصود بكلمة العوارض جمع عارضة كفواطم جمع فاطمة اخذاً من العروض بمعنى الاضافة، سواءاً كان العارض من المقولات التسع في إضافتها للجوهر، أم من المحمولات الانتزاعية كالامكان والوجوب المضافين للوجود ، أم من المحمولات الإعتبارية كالوجوب والحرمة المضافين للافعال ، أم من سنخ الوجود لاضافته للماهية كما قالوا : « إن الوجود عارض الماهية تصوراً » ، أم من سنخ الجوهر كاضافة الصورة النوعية الجوهرية للمادة، فالعروض مطلق الإضافة بنحو الحمل أو التركيب الاتحادي أو الانضمامي

وهذا هو المقصود في كلماتهم بالعوارض حتى في نظر من عبر بلفظ الأعراض كالشيخ الرئيس في الاشارات [١] والنجاة[٢] ، إذ لو كان نظره لخصوص المقولات التسع لم يكن موضوع العلم شاملاً لسائر الموضوعات في سائر العلوم كالعلوم الاعتبارية مثل علم النحو والفقه والأصول ، والعلوم الحقيقية كعلم الفلسفة .

وأما الذاتي فله أربعة معاني :

١ - ذاتي باب الايساغوجي : وهو النوع والجنس والفصل ، وهو خارج عن المقصود هنا، لأن المراد في المقام بالذاتي هو المحمول المضاف بلا واسطة جلية سواء أكان هذا المحمول من ذاتيات الموضوع أم من عرضياته ، بينما ذاتي باب الكليات الخمسة هو المحمول المقوم للذات مقابل العرضي اللاحق للذات بعد تقومها بذاتها وذاتياتها، فبينهما عموم وخصوص مطلق .

---

[١] الاشارات١ : ٩١ – ٩٣

[٢] النجاة : ١٧ و ٤٩٤ .

٢ - الخارج المحمول : وهو ما كان خارجاً عن ذاتيات الموضوع لكنه محمول عليه بلا واسطة نحو الإنسان ممكن مقابل المحمول بالضميمة أي بضميمة واسطة معينة ، وهو شامل للواقعيات والاعتباريات .

٣ - ذاتي باب البرهان : والمقصود به ما كان مأخوداً في حد موضوعه او كان موضوعه أو أحد مقوماته مأخوداً في حده ، وبعبارة أخرى ما كانت الذات كافية لانتزاعه بلا واسطة ، فهو أعم مطلقاً من ذاتي باب الايساغوجي ، ومثاله الأنف أفطس .

لكنه غير مراد في المقام لاختصاصه بالامور الواقعية كما يظهر من تعريفه ، فإن الماخوذ في الحدود لابد من كونه من الأمورالواقعية بينما تعريف موضوع العلم شامل لسائر العلوم حتى الاعتبارية منها .

٤ - المفهوم التحليلي : وهو المستبطن في ذات الموضوع كقولنا الولد يحتاج لوالد والمعلول يحتاج للعلة، بخلاف قولنا الولد يحتاج لمكان فإن المحمول هنا غيرمستبطن في الموضوع لذلك يسمى مفهوماً تركيبياً لا تحليلياً ، لكنه غير مراد هنا، فإن الذاتي هنا شامل للمفاهيم التركيبية .

٥ - باب الحمل والاضافة : وهو المعبر عنه في كلماتهم بالأولي ، وتعريفه أنه ما كان اسناده للموضوع إسناداً حقيقياً بنظر العرف ، لأن عروضه عليه بلا واسطة جلية، وهو أعم مطلقاً من ذاتي باب الايساغوجي وذاتي باب البرهان والخارج المحمول والمفهوم التحليلي ، وهو المقصود في محل كلامنا .

وبعد اتضاح المقدمات السابقة واتضاح أقسام الواسطة في العروض فيما سبق نقول : بان الميزان في الفرق بين العارض الذاتي والعارض الغريب هو الواسطة الجلية في العروض لا غيرها، فمتى كان الاسناد بواسطة جلية في العروض بحيث يعد تجوزاً بنظر علماء البيان فالعارض غريب حينذاك ومتى كان الاسناد بلا واسطة أو واسطة خفية أو أخفى فهو عارض ذاتي ، ويقع البحث عنه في العلوم ، كما ذكر السبزواري في منظومته [١] وحاشيته على الأسفار[٢]

المقدمة الرابعة : بحث الأصوليون بحثاً مفصلاً حول الدليل على وجود موضوع لكل علم وعدمه ، وطرحت ثلاثة أدلة على اعتبار الموضوع .

الأول : إن لكل علم غرضاً واحداً يتحقق بمعرفة مسائله ، والمسائل بما هي كثيرة لا تؤثر في الواحد بما هو واحد، لأن الواحد لا يصدر الا من واحد، فلا محالة تكون وحدة الغرض كاشفة عن وحدة المؤثر فيه وهو موضوع العلم الجامع بين مسائله ، ويبتني على ذلك اعتبار وجود الموضوع في كل علم . وهذا الاستدلال طرح في المحاضرات [٣] وبعض حواشي الكفاية ونوقش مناقشات عديدة لا يهمنا التعرض لها.

[١] شرح المنظومة ١: ١٥٤ .
[٢] حاشية السبزواري على الاسفار: ١ | ٣٢.
[٣] محاضرات في اصول الفقه ١: ١٦.

وانما تعليقنا على ذلك أننا لم نجد أحداً من الفلاسفة والأصوليين استدل على وجود الموضوع بكبرى لا يصدر الواحد من الكثير حتى نتجشم مناقشته والاشكال عليه كما عرفت .

الثاني : الكبرى المطروحة في كلمات الفلاسفة «موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية » حيث استفاد منها بعض الأصوليين أنها تدل على لزوم وجود موضوع لكل علم ، وتعليقنا على ذلك أن هنا كبريين إحداهما لزوم الموضوع لكل علم والأخرى تفسير ذلك الموضوع بانه ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية، والثانية لا تثبت الأولى كما هو واضح والحديث إنما هو عن الثانية بعد فرض تسليم الأولى.

الثالث : الملازمة العقلية بين فائدة العلم ووجود الموضوع ، فإن العقل النظري يدرك أنه لا يمكن حصول فائدة لأي كلام أو بحث أو علم في أي مجال بدون محور ومركز يدور عليه الكلام والبحث والعلم ، ولو كان هذا المحور عبارة عما يؤدي لغاية العلم وهدفه فوجود الموضوع بمعنى محور البحوث والمسائل ضروري لكل علم سواء أكان الموضوع واحداً أم متعدداً ، وهو الصحيح ، فلابد من وجود الموضوع والمحور لكل علم .

النقطة الثانية : في تفسيرالعبارة السابقة « موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية »، وهنا تفسيران :

١ - أخص .

٢ - أعم .

التفسير الأخص : ما قد يستفاد من عبارة الشيخ الرئيس في الاشارات [١] والمحقق الطوسي في شرحه على الاشارات [٢] والتفتازاني في أوائل شرح المقاصد[٣] ويعض المتاخرين في حاشيته على الاسفار[٤]، من نظر هذا التعريف للعلوم البرهانية التي تكون محمولاتها من الامور الواقعية، إما لواقعية ما بحذائها خارجاً او لواقعية منشا انتزاعها، فلا ينطبق على العلوم الاعتبارية كالعلوم الأدبية ولا على العلوم القانونية كعلم الفقه وإن كان لها موضوع محقق .

والنكتة في اختصاص التعريف بالعلوم البرهانية كالحكمة باقسامها الثلاثة المتعالية والطبيعية والرياضية : كون المراد بالعارض الذاتي هو ذاتي باب البرهان الذي هو من الامور الواقعية البرهانية فمن الطبيعي حينئذٍ اختصاص التعريف بالعلوم البرهانية .

---

[١] الاشارات ١ : ٣٠١.

[٢] شرح الاشارات ١: ٣٠٢ - ٣٠٤ .

[٣] شرح المقاصد ١: ١٧١.

[٤] حاشية الطباطبائي على الاسفار: ١ | ٣٢ .

التفسير الأعم : وهو ما قد يستفاد من كلام القطب الرازي في شرح المطالع [١] والملا اسماعيل في حاشيته على الشوارق نقلاً عن بعض مشايخه والسبزواري [٢] في حاشيته على الاسفار، من كون التعريف المذكور شاملاً لكل علم حقيقي أو اعتباري ، فإن الموضوع إذا اريد به ما كان محور البحث والكلام فلا موجب لتخصيص العارض الذاتي حينئذٍ بذاتي باب البرهان بل يكون منطبقاً على كل عارض على ذلك المحور، سواء أكان العارض واقعياً أم اعتبارياً بشرط كونه عارضاً بلا واسطة جلية فى العروض، سواء أكان الموضوع واحداً أم متعدداً .

وبذلك يتبين لنا وجه تقديم التفسير الثاني على الأول ، وهو شموليته لسائر العلوم والفنون مع عدم الموجب لتخصيص العارض الذاتي بذاتي باب البرهان بعد كون المراد بالموضوع مطلق محور الكلام والبحث سواءاً كان واحداً أم متعدداً .

النقطة الثالثة : في دفع المناقشات الواردة على الكبرى المذكورة « موضوع كل علم . . . » بالتفسيرالمختار لها.

المناقشة الأولى : ما ذكره الاستاذ السيد الخوئي (قده) في تعليقة اجود التقريرات ، وحاصله : أن مقتضى الكبرى المذكورة وحدة موضوع العلم [٣]، وهو أمر لا واقعية له ، فإن موضوع بعض العلوم متعدد لا واحد، فعلم النحو مثلاً موضوعه الكلمة والكلام حيث أن هناك أحوالاً للكلمة كإعراب المضارع وأحوالاً للكلام ككون الجملة حالية أو وصفية، ولكن الملاحظ على هذه المناقشة أمران :

الأول : إن العبارة المذكورة بصدد تعريف موضوع العلم بعد الفراغ عن كبرى وجود الموضوع سواءا كان واحدا ام متعددا، فلا تكون هذه الكبرى متعرضة للكبرى الأخرى أصلا حتى تفيد وحدة موضوع العلم ، بل بيان لمعنى الموضوع سواء أكان واحدا أم كثيرا.

الثاني : إن الفلاسفة الذين طرحوا هذا التفسيرلموضوع العلم لم يعتبروا الوحدة فيه ، بل لا مانع عندهم من كونه متعددا إذا كانت هناك جهة تناسب بين الموضوعات المتعددة حتى يصح اعتبار العلم علما واحداً، والا كان تعدد الموضوع بلا جهة جامعة موجباً لتعدد العلم كما ذكر الشيخ الرئيس في الاشارات [٤] ، وذكره الطوسي ايضاً في حاشيته عليه [٥] ، ومثل له بعلم الطب فإن موضوعه متعدد وهو بدن الانسان وأجزاؤه وأحواله والادوية والاغذية ولولا جهة التناسب بينها لكان العلم بتعددها متعدداً . كما أن وحدة

---

[١] شرت المطالع : ١٨ - ٢٠ .
[٢] حاشية السبزواري على الاسفار ١ | ٣٢ ــ ٣٣.
[٣] اجود التقريرات ا : ٣ .
[٤] الاشارات ١ : ٢٩٨
[٥] شرح الاشارات ١ : ٢٩٨ .

جهة التناسب لا تستلزم وحدة الموضوع بمعنى المحور، لأن الموضوع هو نفس الكثرات بدون مدخلية تناسبها في الموضوعية .

المناقشة الثانية : ما في تعليقة أجود التقريرات أيضاً، وحاصلها : أن العارض الذاتي وهو الخالي عن واسطة في العروض لا يطرد لسائر العلوم ، فإن عوارض بعض العلوم مع واسطة في العروض لا بدونها فمثلاً في علم النحو لو قيل الكلمة - على نحو القضية المهملة - مرفوعة فإن الرفع من عوارض الكلمة بواسطة كونها مبتداً او فاعلاً، ومع وجود الواسطة في العروض فقد عد الرفع والنصب من الحالات الإعرابية المبحوث عنها في علم النحو مما يدل على عدم اشتراط كون العوارض ذاتية بل يصح جعلها من مسائل العلم ولو كانت غريبة.

والذي نلاحظه على هذه المناقشة هو : أن العارض الذاتي المقصود في التعريف ما كان بلا واسطة جلية في العروض لا ما كان بلا واسطة اصلاً، فلا يرد عليه النقض بعروض الرفع للكلمة بواسطة الابتداء أو الفاعلية لأنها واسطة خفية لعدم التمايز الحسي بين نفس الكلمة وفاعليتها، ومع خفاء الواسطة فالاسناد حقيقي بنظر العرف والعرض ذاتي لا غريب .

المناقشة الثالثة : ما طرحه بعض الأعاظم (قده)[1] ومحصله : إن كثيراً من العلوم تتعلق بحوثها بأمور انتزاعية كالبحث في الحكمة عن الامكان والوجوب والامتناع أو بامور اعتبارية كالبحث عن الأحكام الخمسة في علم الفقه ، فلا وجه لتخصيص تعريف موضوع العلم بالبحث عن الأعراض التسعة.ولكن الحق عدم ورود هذه المناقشة على كلا تفسيري عنوان العوارض

الذاتية، فإننا إذا اخترنا تفسير العوارض الذاتية بذاتي باب البرهان شمل التعريف حينئذٍ البحث عن الأعراض المقولية المتأصلة والمحمولات الانتزاعية أيضاً، وإذا اخترنا تفسير الذاتي هنا بالعارض بلا واسطة جلية في العروض فشموله للمقولات التسع والانتزاعيات والاعتباريات أوضح ، وتفسير العوارض الذاتية بالاعراض التسعة بلا وجه ولا قرينة على التفسير المذكور بعد وصفها بالذاتية.

المناقشة الرابعة . ما في تهذيب الأصول [2] أيضاً ، ومحصلها : إن نسبة موضوعات المسائل في بعض العلوم لموضوع العلم نفسه نسبة الجزء للكل ، وعوارض الجزء عوارض الكل مع الواسطة الجلية في العروض بحيث يكون الاسناد مجازياً لا حقيقياً بنظر العرف ، فمثلاً موضوع علم الجغرافيا هو الأرض بينما يتم البحث في بعض مسائله عن أحوال أرض معينة ، وكذلك موضوع علم الهيئة مثلاً الجرم السماوي في العالم العلوي مع

---

[1] اجود التقريرات ١ : ٦.

[2] تهذيب الاصول ١ : ٧

أنه قد يبحث في أحوال جرم خاص فيها، وذلك كاشف عن عدم اختصاص العوارض المبحوث عنها في العلوم بالعوارض بلا واسطة جلية في العروض بل المبحوث عنه مطلق العوارض[١] .

ويرد على المناقشة المذكورة : أن الظاهر من المنقول عن أرباب هذه العلوم كون موضوعها متعدداً لا واحداً، ففي دائرة المعارف لفريد وجدي : « الجغرافيا علم الغرض منه وصف الأرض ودرس الحوادث التي تحدث على سطحها وتقسيماتها المتفق عليها » [٢].وذكر في كشف الظنون : « الجغرافيا كلمة يونانية بمعنى صورة الأرض [٣] ، قال الشيخ داود: « إنه علم باحوال الأرض من حيث تقسيمها إلى الأقاليم والجبال والأنهار وما يختلف حال السكان باختلافه » [٤] . وظاهر هذه الكلمات أن موضوع الجغرافيا متعدد لا واحد يكون بمثابة الكل وباقي موضوعات المسائل أجزاؤه .

وقال في دائرة المعارف : « علم الهيئة يعرف به أحوال الأجرام البسيطة والعلوية ، وموضوعه الأجسام المذكورة »[٥] وظاهره أن موضوعه الأجسام على نحو العام الاستغراقي لا العام المجموعي ، فالموضوع حينئذٍ متعدد لا واحد، وعلى فرض وحدته فنسبة موضوعات المسائل له نسبة الجزئي للكلي لا نسبة الجز للكل .

المناقشة الخامسة : ما في التهذيب [٦] أيضاً ، وحاصلها : أن ظاهر العبارة المشهورة : « موضوع كل علم ما يبحث فيه . . .وجود الموضوع لكل علم مع أن كثيراً من البحوث في مختلف العلوم تكون مسائلها من قبيل السالبة المحصلة التي لا تحتاج للموضوع أصلاً ، كالبحث في علم الأصول عن عدم حجية القياس والشهرة الفتوائية والاجماع المنقول ونحو ذلك ، فلا وجه حينئذٍ لاشتراط وجود الموضوع لكل علم[٧] .ولكن هذه المناقشة غير واردة لوجهين :

أولاً : قد سبق أن العبارة المذكورة بصدد تفسير موضوع العلم بعد الفراغ عن أصل وجوده فلا ظهور فيها لاشتراط وجود الموضوع وعدمه.

ثانياً : إن أريد بكلمة الموضوع موضوع المسألة في مقابل محمولها فلابد منه حتى في القضايا السالبة المحصلة، وإنما المنفي حاجة السالبة المحصلة لوجود المحكي عنه في وعائه الخاص لا حاجتها للموضوع في مقام التقرر اللفظي والذهني فإنه من المستحيل عدمه ، والا لما صارت القضية قضية ، وإن أريد به الموضوع بمعنى محور الكلام ومركزه فلابد منه عقلاً في كل بحث ومسائله سواءاً كان محمولها إيجاباً ام سلباً.

---

[١] اجود التقريرات ١ : ٦.
[٢] دائرة المعارف ٣ : ١١٩. .
[٣] كشف الظنون ١ : ٥٩٠ .
[٤] كشف الظنون ١ : ٥٩٠
[٥] دائرة المعارف ٦ : ٦٢٨ .
[٦] تهذيب الاصول للامام الخميني ١ : ٨ - ٩
[٧] تهذيب الاصول للامام الخميني ١ : ٨ - ٩

المناقشة السادسة : ما في تعليقة أجود التقريرات ، وحاصلها : إنه لا وجه لتخصيص العوارض المبحوث عنها في العلوم بالعوارض الذاتية ولا مانع من شمول البحث للعوارض الغريبة أصلاً ، فإن المدار في تعيين العارض المبحوث عنه على الغرض من العلم ، فإذا كان حصول الغرض يتوقف على البحث عن العارض الذاتي فيصح البحث عنه وإذا كان يتوقف على البحث عن العارض الغريب صح البحث عنه ايضاً ، ولا موجب عقلاً للتخصيص بالعارض الذاتي[1] ويمكن الملاحظة على هذه المناقشة بوجهين :

١ - إن عدم توسعة العوارض المبحوث عنها للعوارض الغريبة لعدم وجود الداعي والحاجة للبحث عنها، فإن البحث عنها مع عدم الحاجة لغو لا يليق بصناعة التصنيف والتدوين ، وذلك لأن العارض الذي يتوقف حصول الغرض على البحث عنه إذا كان غريباً بالنسبة لموضوع العلم أو موضوع المسألة فهو ليس غريباً عن الواسطة في العروض بل يكون ذاتياً لها والا لم تكن واسطة في عروضه ، وإذا كان ذاتياً للواسطة فالمناسب لفن التدوين جعل الواسطة نفسها موضوعاً للمسألة لا جعل ذي الواسطة هو الموضوع فإنه لا حاجة له أصلاً، وحينئذٍ فلا تعم العوارض المبحوث عنها للعوارض الغريبة .

٢ - إن جعل الواسطة في العروض موضوعاً للمسألة أو العلم دون جعل ذي الواسطة قد يستلزم تعدد الموضوع ، لاختلاف وسائط العروض في كل مسألة أحياناً ، أو كون العارض ذاتياً لموضوع المسألة غريباً بالنسبة لموضوع العلم ، أو يكون عارض غريباً لموضوع مسألة ذاتياً لموضوع مسألته ، وتعدد موضوع العلم لا مانع منه في نظر السيد (قده) بل في نظر الفلاسفة إذا كانت هناك جهة تناسب بين الموضوعات كما سبق بيانه .

[1] اجود التقريرات ١ : ٦ .

المبحث التاسع

تمايز العلم

ما هو المعيار في تمايز العلوم بعضها عن بعض ، وما ملاك وحدة المسائل المختلفة بحيث تصير علماً واحداً ، وما هو ملاك كثرتها بحيث تصير علوماً متعددة ؟ وتطرح هنا خمس نظريات :

النظرية الأولى : ما ذهب له قدماء الفلاسفة من كون المعيار في الوحدة والكثرة والتمايز هو الموضوع ، فالمسائل المتحدة موضوعاً علم واحد والمختلفة موضوعاً علوم متمايزة .

النظرية الثانية : ما ذهب له صاحب الكفاية والمحقق الاصفهاني من كون معيار التمايز بالغرض ، فالغرض جامع للمسائل المختلفة بوحدته في علم واحد ، وتعدده يعني تعدد العلم ولو اتحدت المسائل موضوعاً ومحمولاً[١] .

النظرية الثالثة: ما طرحه بعض الأعاظم (قده) تبعا لبعض الفلاسفة ، من كون ملاك الوحدة والكثرة التسانخ الذاتي بين المسائل ، فوجود التسانخ الذاتي يجمع المسائل في علم واحد وعدمه يوجب تعدد العلم[٢] وبناءاً على هذه النظريات الثلاث تكون وحدة العلم وحدة واقعية باعتبار كون الجهة الجامعة بين المسائل جهة واقعية وهي الموضوع والغرض والتسانخ الذاتي ، بينما على ضوء النظريتين الرابعة والخامسة تكون وحدة العلم اعتبارية لا واقعية .

النظرية الرابعة : ما طرحه الاستاذ السيد الخوئي (قده) في تعليقة أجود التقريرات ، من كون الميزان في وحدة العلم وكثرته مختلف حسب اختلاف غرض التدوين للعلم ، فإذا كان الغرض من تدوين العلم هو البحث عن حقائق الموجودات مثلاً كما في علم الحكمة فالمعيار حينئذٍ هو الموضوع ، وإذا كان الغرض منه البحث عن بعض المحمولات كالحركة مثلاً في أي موضوع كان سواء أكانت أيناً أم كيفاً أم جوهراً فالميزان بالمحمول ، وإذا كان الغرض من البحث متعلقاً بما يوصل لغاية معينة وهدف معين فالمعيار حينئذٍ بالغرض كعلم المنطق الموصل لعدم الخطأ في الفكر، فلا يصح جعل ميزان واحد للتمايز والاجتماع[٣] .

النظرية الخامسة : وهي الصحيحة عندنا، وبيانها في جانبين :

١ - الصحيح عندنا أن وحدة العلم وكثرته بالاعتبار والوضع لا أن الوحدة والكثرة أمران واقعيان ، وذلك لوجود الفرق الكبير بين الأمر الواقعي والأمر الاعتباري فإن الواقعي شيء ثابت سواءاً علم به الانسان أم لا ولا يتغير بتغير الأنظار والاتجاهات بخلاف الأمر الاعتباري فإن واقعيته باعتبار المعتبر، ولذلك يختلف

---

[١] الكفاية : ٨، بحوث في علم الاصول للمحقق الاصفهاني : ١٩ .

[٢] تهذيب الاصول١ : ٩.

[٣] اجود التقريرات ١ : ٧ .

باختلاف الأنظار والآراء . ومن هنا نرى أن العلم الواحد قد يتحول لعلوم متعددة كعلم الطب مثلاً وعلم الهندسة، أو تجتمع العلوم المتعددة في علم واحد كعلم المعرفة وعلم الوجود في الحكمة المتعالية، مما يرشدنا لدوران وحدة العلم وكثرته مدار الاعتبار لا أنها أمر واقعي لا يتخلف ولا يختلف .

٢ - الوحدة الاعتبارية وإن كانت خاضعة لاعتبار المعتبر ولكنها لا تكون موضعاً لترتيب الأثار العقلائية الا مع وجود المصحح المنسجم مع المصالح العقلائية والمنبعث عن تمام الجهات الدخيلة في تشكيل هذه الوحدة، فمثلاً لو أراد الجهاز الاداري في بلد ما اعتبار منطقة من المناطق مدينة مستقلة في شؤونها البلدية والاقليمية فلابد في تشكيل هذه الوحدة من ملاحظة تمام الجهات الدخيلة في ذلك ، كحدود المنطقة ، ومقدار بعدها عن المناطق الاخرى ، وعدد السكان في بلوغه النصاب الكافي للاستقلال وعدمه ، وإمكانية التعايش مع سكان المناطق الأخرى وعدمه ، وتوحد اللغة السائدة وكثرتها، فلا يكتفي في مقام اعتبار الوحدة بوجود جهة واحدة بل لابد من ملاحظة تمام الجهات الدخيلة ليكون الاعتبار منسجماً مع المصالح العقلائية وموضعاً لترتيب الأثار عليه . وهذا هو المراعى في وحدة العلم أيضاً ، فالمصنف والمدون لعلم معين لابد له في تشكيل الوحدة من ملاحظة تمام الجهات الدخيلة في ذلك كوحدة الهدف ، او وجود التسانخ الذاتي في الموضوع أو المحمول بين مسائل العلم ، أو ملاحظة الفترة الزمنية لاستيعاب العلم أيضاً ، فإن هذه جهة مهمة فإن أقصى مدة لدراسة أي علم تستغرق لا محالة ثلث عمر الإنسان الاعتيادي بحيث يمكنه الانتفاع به وإبراز اثاره في المجتمع العقلائي وإلا فالعلم المستغرق لعمر الانسان في دراسته لا يعد عند العقلاء علماً واحداً ، فمثلاً علم الطب كان يكتفى في دراسته قديماً بكتاب القانون لابن سينا ويصبح الانسان بعد ذلك طبيباً، ولكن لما اتسعت جهاته بحيث لا يمكن للشخص العبقري التخصص في أكثر من ثلاثة فروع حسب العمر الاعتيادي للانسان أصبح علوماً متعددة وتخصصات مختلفة، وإن كان بين هذه العلوم تسانخ في الموضوع أو المحمول .

وكذلك علم الهندسة حيث كان تابعاً فيما سبق لعلم الحساب وأصبح بعد ذلك علوماً مختلفة ، كالهندسة المعمارية والبترولية والمدنية والكهربائية والصوتية . فالنتيجة أن المعيار في وحدة العلم وكثرته الاعتبار الخاضع لرؤية تمام المصالح والجهات الدخيلة في التدوين والتصنيف ، لا خصوص جهة معينة كالموضوع والمحمول والهدف او اختلاف ذلك باختلاف الأغراض .

هذا تمام الكلام حول النظرية الخامسة .

وأما النظرية الأولى وهي جعل معيار الوحدة والكثرة في وحدة الموضوع وكثرته فيلاحظ عليها أمران :

١ - إن القائلين بهذه النظرية فسروا العارض الذاتي في تعريف موضوع العلم بذاتي باب البرهان ، وبما أنه من الأمور الواقعية البرهانية فلا محالة يختص التعريف بالعلوم البرهانية وهي الحكمة باقسامها، ومن المعلوم

الواضح أن المعارف الحكمية متحدة باتحاد موضوعها لذلك صرح هؤلاء بأن وحدة العلم بوحدة موضوعه نظراً لواقع العلوم البرهانية، بينما على المختار من تفسير العارض الذاتي بما يعرض بلا واسطة جلية لا يختص التعريف بالعلوم البرهانية المتحدة باتحاد موضوعها بل يشمل سائر العلوم المتحدة بالاعتبار الخاضع للمصالح العامة، فلا موجب حينئذٍ لجعل معيار الوحدة هو الموضوع فقط .

٢ - قلنا فيما سبق إن من الجهات الدخيلة في توحيد العلم عدم استغراق دراسته لما يزيد على ثلث عمر الإنسان الاعتيادي ، وحينئذٍ فالوحدة بوحدة الموضوع غير كافية لاعتبار وحدة العلم ما لم يضم لها سائر الجهات الدخيلة في ذلك .

وأما النظرية الثانية وهي كون معيار الوحدة والكثرة بالتسانخ الذاتي بين المسائل فيلاحظ عليها أمران :

أ - إن التسانخ كلي مشكك ، فهل المراد منه التسانخ الجنسي أم النوعي أم الصنفي ؟

فمع عدم تحديد ضابط في ذلك لا يمكن جعل المسائل المتسانخة ولو في جنس بعيد علماً واحداً ، فإنه مستهجن عند العقلاء.

٢ - إن مجرد التسانخ لا يكفي في الوحدة الاعتبارية كما سبق ما لم يضم له اعتبار عدم زيادة فترة دراسة العلم لما يزيد على ثلث عمر الانسان الاعتيادي وأشباهه .

وأما النظرية الثالثة القائلة بأن وحدة العلم وكثرته بوحدة الغاية وتعددها فيلاحظ عليها ما ذكرناه سابقاً ، وهو أن وحدة الغرض والغاية كلي مشكك يصدق على الاتحاد الجنسي أو النوعي أو الصنفي ، نظير ما يقال بأن الغرض من علم الطب هو الصحة مع تفاوت الأفراد في ذلك ، مضافاً لعدم كفاية وحدة الغرض في وحدة العلم ما لم يراعى فترة استيعاب العلم ودراسته ونحوها.

وأما النظرية الرابعة القائلة بان معيار الوحدة مختلف باختلاف الموارد في غرض البحث ففيه ما سبق أيضاً ، من كون وحدة الموضوع أو المحمول أو الغاية كلياً مشككاً فلا يمكن جعله معياراً للوحدة مع تفاوت مصاديقه وأفراده تفاوتاً كبيراً مضافاً لعدم كفاية تلك المعايير بدون لحاظ فترة استيعاب العلم ودراسته .

فالصحيح : هو ملاحظة جميع ما هو دخيل في الوحدة الاعتبارية المعتبرة في المجتمع العقلائي لا كفاية واحد منها الذي يختلف تعيينه باختلاف الموارد وبعبارة أدق : إن المدار في الوحدة والكثرة الاعتباريتين الصالحتين لترتيب الاثار في المجتمع العقلائي على الاعتبار الناشيء عن مراعاة المصالح العقلائية والجهات الدخيلة في ذلك ، سواءاً كانت جميع الامور المذكورة أو بعضها، وليس المدار على الغرض الشخصي للمدون والباحث في تعلقه تارة بالموضوع وأخرى بالمحمول وثالثة بالغاية والهدف كما ذكر الاستاذ السيد الخوئي (قده) ، ولا على الموضوع وحده أو المحمول وحده او الغاية وحدها أو التسانخ الذاتي وحده ، فإن كل

هذه الأمور لا تكفي في بعض الموارد لتشكيل الوحدة الاعتبارية بحيث تكون في نظر العقلاء موضعاً لترتيب الآثار العامة ما لم يلاحظ معها جهات أخرى لها مساس بذلك .

المبحث العاشر

موضوع علم الأصول

بحث الأصوليون حول تحديد موضوع علم الأصول وكونه واحداً أم متعدداً وعلاقته بموضوعات مسائله . وهذا البحث مهم جداً ، لأنه يتبين به المعيار في أصولية المسألة ، فإن الفارق الجذري بين المسألة الأصولية وغيرها من المسائل المساهمة في عملية الاستنباط يتوقف معرفته على معرفة موضوع علم الأصول .

وهنا مسالك أربعة :

الأول : ما طرحه صاحب الكفاية بقوله : « موضوع علم الأصول وهو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله انطباق الكلي على أفراده ».

وبيانه : أن موضوع علم الأصول ليس هو الأدلة الأربعة لا بما هي هي ولا بما هي أدلة كما وقع البحث في ذلك عند القدماء ، بل هو جامع واقعي واحد منطبق على مسائله انطباق الكلي على أفراده ، وكون هذا الجامع الذاتي مجهول العنوان لا ضير فيه ، فإن العنونة لا مدخلية لها في موضوعية الموضوع أصلاً.

ونورد هنا ملاحظتين :

الأولى : إذا كان مقصود صاحب الكفاية تعريف موضوع علم الأصول وبيان خصائصه الدخيلة في موضوعيته فيلاحظ عليه : أن غاية ما يدركه العقل النظري ضرورة وجود موضوع بمعنى المحور والمركز لأبحاث العلم كما مر سابقاً الحديث فيه ، ومن الواضح أنه لا مدخلية للوحدة ولا للكثرة ولا للجامعية الذاتية ولا للجامعية العرضية في المحورية والمركزية كما لا دخالة للعنوان في ذلك كما صرح به صاحب الكفاية نفسه .

فلا وجه حينئذٍ لاعتبار كون موضوع علم الأصول واحداً وجامعاً ذاتياً بين موضوعات مسائله . وإذا كان مقصوده الاشارة الى أن موضوع علم الأصول متصف بهذه الصفات من الوحدة والجامعية الذاتية وإن لم تكن هذه الصفات دخيلة في موضوعيته فيرد عليه كلمات المسالك الثلاثة الآتية .

الثانية : إن الجمع بين كون محور أبحاث الأصول وموضوعها جامعاً ذاتياً لموضوعات المسائل وبين وجود موضوع لكل مسألة باستقلالها لا وجه له ، وذلك لأن مركز البحوث الأصولية إذا كان هو الكلي الجامع بين موضوعات المسائل فلا خصوصية في موضوع المسألة في جهة المحورية بل المفروض إلغاؤه ، مع أننا نرى أن صناعة تصنيف العلوم ومنها علم الأصول قائمة على جعل

موضوع ومحمول لكل مسالة، مما يكشف عن عدم كون الموضوع والمحور للأبحاث العلمية جامعاً ذاتياً بين موضوعات المسائل المسلك الثاني

ما طرحه المحقق الاصفهاني في كتابه الأصول على النهج الحديث ، من كون موضوع علم الأصول عبارة عن أمور متكثرة بالذات متحدة بالعرض بلحاظ إضافتها للغاية والغرض [1] ، وبيان ذلك في ثلاثة أمور:

أ - إن موضوع علم الأصول عبارة عن موضوعات متعددة بالذات ، فمثلاً موضوع البحث في الأوامر نفس الصيغة والمحمول هو الظهور في الوجوب التعييني العيني ، بينما الموضوع في بحث حجية الظواهر نفس الظهور والمحمول هو الحجية، والموضوع في بحث مقدمة الواجب الملازمة الشرعية بين الوجوبين ومحمولها الوجود على نحو الهلية البسيطة، والموضوع في بحث خبر الواحد الحكاية عن السنة والمحمول هو الحجية، والموضوع في بحث الاستصحاب نفس اليقين السابق مع الشك اللاحق والمحمول هو إثبات البقاء به تعبداً ، ومن الواضح وجود التباين الذاتي بين هذه الموضوعات فهي متعددة لا واحدة بالذات .

ب - إن التباين الذاتي بين هذه الموضوعات لا يمنع وجود جامع عرضي بينها، فعلى القول بلزوم وجود جامع بين موضوعات المسائل يكفي وجود هذا الجامع العرضي بينها.

ج - إن الجامع العرضي المتصور في المقام هو حيثية الاضافة للغرض ، فإن الغرض من علم الأصول إقامة الحجة على حكم عمل الإنسان ، فالجامع حينئذٍ بين الموضوعات هو إيصالها لإقامة الحجة على حكم العمل ، وهو جامع عرضي يصلح لأن يكون موضوعاً لعلم الأصول .

وهنا عدة ملاحظات تتجه على هذا المسلك .

الأولى : إنه مبني على تفسير الموضوع في قولهم « موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية » بموضوع القضية مقابل المحمول ، لذلك استدل على تعدد موضوعات علم الأصول بعدم وجود جامع بين موضوعات المسائل ، مع أن الصحيح في تفسير الموضوع هو ما كان محور الكلام والبحث سواءاً كان موضوعاً في المسائل أم محمولاً أم كان هو حيثية الاضافة للغرض والغاية، وبناءاً على هذا فعدم اتحاد موضوعات المسائل بالذات لا يدل على تعدد موضوع علم الأصول بمعنى المحور للبحث .

الثانية : إن الذهاب لتعدد موضوع علم الأصول بالذات ووحدته بالعرض فرع عدم تصور موضوع واحد بالذات جامع بين محاور البحوث في علم الأصول ، وسيأتي تصويره في المسلك الرابع فلا حاجة لهذا المسلك حينئذٍ .

الثالثة : إذا كان موضوع علم الأصول مطلق القواعد الموصلة لإقامة الحجة على حكم العمل فلازمه دخول ما ليس من المسائل الأصولية في علم الأصول ، لمشاركة بعض العلوم الأدبية في تشخيص أصل الظهور الموصل لإقامة الحجة على حكم العمل ،

ومساهمة البحوث الرجالية في ذلك أيضاً ، فلا يكون التعريف مانعاً .

---

[1] بحوث في علم الاصول للمحقق الاصفهاني : ٢١

الرابعة : ذكر المحقق الإصفهاني نفسه في بعض كلماته خروج مباحث البراءة والاشتغال عن حريم المسألة الأصولية ودخولها في خاتمة علم الأصول ، مع أن عليها مدار البحث الأصولي وركائز الاستنباط في الفروع[١] .

والسر في إخراجها أمران :

أ - إن المسألة الأصولية هي ما كانت نتيجتها تحقق الحجة على حكم العمل ، والمراد بالحجة البيان الكاشف عن حكم الشارع ، ومن المعلوم أن الأصول العملية لا كاشفية لها عن الحكم الشرعي فلا تسمى بحجة ولا يكون البحث فيها أصولياً .

ولكن الملاحظ على هذا التعليل أن الحجية عرفاً واصطلاحاً هي المنجزية والمعذرية فالحجة ما كان مفيداً لهما، ومن الواضح صحة إطلاق الحجة بهذا المعنى على الأصول العملية، حيث أن مفاد البراءة المعذرية عن الحكم المجهول ، ومفاد الاشتغال مثلاً منجزية الواقع ، ومفاد التخيير منجزية أحد الاحتمالين أو المحتملين ، وليست الحجة خصوص البيان الكاشف عن المراد الشرعي فإنه بلا مخصص ، بل هي كل ما يحتج به من المولى على العبد وبالعكس .

ب - ما ذكره في الأصول على النهج الحديث من كون أصل البراءة الشرعية حكماً شرعياً بنفسه لا أنه دليل يستنبط منه الحكم [٢]، وذلك لأن مفاد حديث الرفع وأمثاله جعل الشارع لعدم الحكم والاباحة في موارد احتمال التكليف الغير المنجز، فإذا كان مفاد أدلة البراءة حكماً شرعياً لم تكن البراءة حجة موصلة لحكم العمل ، بل هي نفسها حكم كلي يقوم الفقيه بتطبيقه على الموارد الجزئية كبقية القواعد الفقهية ، كقاعدة اليد والتجاوز والفراغ ولا ضرر التي تكون علاقتها بالحكم الجزئي علاقة الانطباق لا علاقة التوسيط الاثباتي كالقواعد الأصولية .

وتعليقنا على هذه النظرة أن المستفاد من أدلة البراءة الشرعية كما سيأتي في محله عدم تنجز احتمال التكليف وتنزيل وجود التكليف واقعاً بمنزلة عدمه ، لا أن مفادها إنشاء رفع الحكم أو جعل الترخيص واطلاق العنان حتى يكون مؤداها حكماً شرعياً ، والا لكان عدم كل من الأحكام الخمسة حكماً شرعياً أيضاً فتصبح الأحكام عشرة لا خمسة ولا قائل بذلك ، فإذا لم تكن البراءة الشرعية حكماً شرعياً فاعمالها في مورد احتمال التكليف واسطة لإثبات المعذرية عن التكليف المحتمل ، وهذا بنفسه كاف لعدها من لب المسائل الأصولية .

---

[١] بحوث في علم الاصول للمحقق الاصفهاني : ٢٢

[٢] بحوث في علم الاصول للمحقق الاصفهاني : ٢٢

فإن قلت : إذا كان مفاد البراءة الشرعية عدم تنجز احتمال التكليف فهو متحد مع مفاد البراءة العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان ، فلا فائدة في البحث عنها والغور في أدلتها، للاستغناء عنها بحكم العقل العملي بان العقاب بلا بيان ظلم قبيح .

قلت : هناك فرق واضح بين مفادي البراءتين بحيث لا يستغنى بالبحث في البراءة العقلية عنه في البراءة الشرعية وبالعكس ، لأن البراءة الشرعية أقوى ضماناً وأشد تأميناً للمكلف من العقوبة المحتملة عند احتمال التكليف من البراءة العقلية، وذلك لوجهين

أ - إن مفاد البراءة العقلية قبح العقاب بلا بيان ومفاد البراءة الشرعية بيان عدم العقوبة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « رفع عن أمتي ما لا يعلمون » [1] ، ومن الواضح أن قبح العقاب مع البيان على عدمه أشد من قبحه مع عدم البيان .

ب - إن حيثية الامتنان في البراءة الشرعية أظهر منها في البراءة العقلية، لحصول الامتنان في الشرعية من وجهين :

١ - رفع تنجز احتمال التكليف .

٢ - ورود هذا على لسان الشارع نفسه الذي بيده التكليف والعقوبة .

كما أن البحث في البراءة الشرعية لا يلغي الكلام في البراءة العقلية لعدم جريان الشرعية في بعض الموارد مع جريان العقلية فيها وبالعكس ، كما في مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين لشبهة الغرض أو الأصل المثبت على بعض المباني ، كما أن هناك من انكر البراءة العقلية مطلقاً عند احتمال التكاليف الشرعية مع قوله بجريان البراءة الشرعية فيها، فالبحث في إحدى البراءتين لا يلغي البحث في الاخرى.

المسلك الثالث : ما يستفاد من كلام المحقق النائيني والاستاذ السيد الخوئي (قده)، من كون موضوع علم الأصول هو القانون الممهد لاستنباط الحكم الشرعي بدون ضم قانون اخر[2]، وبيان ذلك في ثلاث نقاط .

أ - إن العبارة المشهورة « موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية » تدل على وجود موضوع واحد بالوحدة الحقيقية لكل علم ، مع أنه لا دليل من عقل أو اعتبار عقلائي على لزوم وجود أصل الموضوع فضلاً عن وحدته بالوحدة الحقيقية، فلا موضوع لعلم الأصول فضلاً عن كونه واحداً بالذات ولا ضرورة للبحث عن ذلك .

ب - إنهم ذكروا أن الضابط الفاصل بين المسألة الأصولية وغيرها هو استغناؤها عن ضم قانون آخر لها في عملية الاستنباط وإن اختلف تعبير العلمين في ذلك ، حيث قال النائيني (قده) اصولية المسالة بوقوعها

---

[1] الوسائل ١٥ :٣٦٩| ٢٠٧٦٩.

[2] اجود التقريرات ١ : ٣ ، محاضرات في اصول الفقه ١ : ٨٠ .

كبرى في دليل الاستنباط التي لو انضمت لها صغراها لأفادت الحكم الشرعي الكلي [1]، وذلك لاخراج القاعدة الرجالية فانها قانون مساهم في استنباط الحكم الشرعي ، ولكنها لا تقع كبرى في الاستنباط بل هي محققة لصغرى دليل الاستنباط وهي حجية الخبر.

بينما الاستاذ السيد الخوئي قال : « المسألة الأصولية ما كانت كافية في استنباط الحكم بدون ضم قانون أصولي آخر لا صغروياً ولا كبروياً »[2] ، وذلك كاف في إخراج القاعدة الرجالية لأنها لا يكتفى بها في الاستنباط بدون قانون أصولي ، سواءاً وقع كبرى الدليل أم صغراه ، فلا حاجة لقيد الكبروية .

ومن هذا الضابط الفاصل بين المسألة الأصولية وغيرها نتصيد موضوع علم الأصول ومحور بحوثه ، وهو القانون الممهد لاستنباط الحكم الشرعي بدون ضم قانون آخر له وإن لم يصرح العلمان بذلك بل قالا بعدم وجود الموضوع .

ج - إن هذا المسلك متحد مع ما قبله في القول بعدم وجود موضوع واحد بالذات لعلم الأصول ، حيث نفاه المسلك الأول بامتناع الموضوع الواحد بالحقيقة الجامع للموضوعات المتباينة بالذات وهي موضوعات المسائل ، ونفاه المسلك الثاني بعدم الدليل العقلي والعقلائي على ضرورة وجود الموضوع لكل علم فضلاً عن وحدته بالحقيقة، ومن ذلك علم الأصول .

وأيضاً المسلكان متحدان في وجود الجامع العرضي ، وهو حيثية الاضافة للغرض من العلم التي عبرعنها المسلك الأول بإقامة الحجة على حكم العمل ، وعبر عنها الثاني باستنباط الحكم الشرعي الكلي . بل هما متحدان أيضاً في حقيقة هذا الغرض نفسه ، حيث أن إقامة الحجة على حكم العمل هي عملية استنباط الحكم الشرعي ، والمراد بمفهوم الاستنباط في كلمات الاستاذ السيد الخوئي (قده) ما يشمل إثبات المنجزية والمعذرية تجاه الحكم الواقعي كما في الأصول العملية وإن لم تكن نتيجته تحديد الحكم الشرعي كما في الأدلة الاجتهادية .

نعم يختلف المسلكان في قيد الاستغناء عن ضم قانون آخر في مقام الاستنباط ، حيث لم يقيد به المسلك الأول وقيد به المسلك الثاني .ويلاحظ على هذا المسلك ملاحظتان :

الأولى : ذكرنا سابقاً أن العبارة المعروفة « موضوع كل علم . . . الخ » لا تدل الا على تفسير الموضوع بعد الفراغ عن وجوده ، ولا تدل على لزوم وجوده ولا على وحدته أصلاً ، وذكرنا سابقاً أن من الملازمات العقلية المدركة بالعقل النظري توقف الفائدة العلمية والعملية لأي علم على وجود موضوع له بمعنى المحور لأبحاثه ومفاهيمه .

[1] أجود التقريرات ١ ٣٠

[2] محاضرات في اصول الفقه ١ : ٨.

الثانية : إن التعريف المطروح لموضوع الأصول لا ينطبق على موضوعات مسائله حتى عرضاً ، وذلك لأن من المسائل الأصولية المهمة بحث صغريات أصالة الظهور، كالبحث في ظهور المشتق في خصوص المتلبس أو الأعم ، والبحث عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب وعدمه ، والبحث عن ظهور صيغة الشرط في المفهوم وعدمه وأمثال ذلك ، مع أن مرحلة الاستنباط للحكم لا تعتمد على هذه القوانين فقط بل تتوقف على ضم كبرى حجية الظهور لها أيضاً ، فلا يصدق على هذه المسائل أنها قوانين ممهدة لاستنباط الحكم الشرعي بدون ضم قانون أصولي آخر إليها .

وأجاب الأعلام عن هذه الملاحظة بوجهين :

الأول : ما في فوائد الأصول ، من كون هذه المباحث المتعلقة بصغرى اصالة الظهور مباحث لغوية خارجة عن موضوع الأصول موضوعاً ، وإنما بحث عنها علماء الأصول لمدخليتها في مقام الاستنباط من جهة وعدم تنقيح علماء اللغة والأدب لها من جهة أخرى، والا فلا فرق بين البحث عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب وبين البحث عن ظهور لفظ الصعيد في مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب ، الا أن المثال الثاني منقح في كتب اللغة دون الأول[1] .

الثاني : ما في تعليقة أجود التقريرات [2]، وبيانه يتضح في ثلاثة أمور:

أ - إن الضابط المذكور للمسألة الأصولية أو موضوع الأصول ، وهو استغناؤه في مقام الاستنباط عن قانون أصولي آخر يشاركه في عملية الاستنباط لا يراد به الموجبة الكلية بمعنى الاستغناء في جميع الموارد، بل أخذ هذا الضابط على نحو القضية المهملة ولو في بعض الموارد، فالحاجة لقانون أصولي مشارك في بعض نماذج الاستنباط لا يسلخ المسألة الأصولية عن أصوليتها ما دامت تستغني في بعض النماذج الاخرى، والا فكما أن مباحث صغريات أصالة الظهور تفتقر في مرحلة الاستنباط لضم كبرى حجية الظهور لها ، فكذلك نفس كبرى حجية الظهور تفتقر أحياناً لكبرى أصولية أخرى مشاركة لها في عملية الاستنباط ككبرى حجية خبر الثقة ، ومع ذلك فهذا لا يخرجها عن كونها مسألة أصولية عند من يراها كذلك .

ب - إن قانون حجية الظهور ميثاق عقلائي لا ريب فيه ولذلك لم يقل فيه أحد بالسالبة الكلية ، فحينئذٍ من اللغو إدخاله في المباحث الأصولية وجعله من موضوعات علم الأصول للفراغ عن حجيته عند المجتمع العقلائي ، إذن فافتقار مباحث صغريات أصالة الظهور لهذه الكبرى دائماً في مقام الاستنباط لا يخرج هذه

---

[1] فوائد الاصول ١ : ٢٦ .

[2] أجود التقريرات ١ : ٣

المباحث عن كونها أصولية ، لكونها لم تفتقر لقانون أصولي آخر بل احتاجت لقانون عقلائي مسلم به عند العقلاء.

ج - كما ذكرنا في الأمر السابق أنه لا نزاع كبروي في أصالة الظهور بل النزاع صغروي في ثلاثة جوانب:

١ - في دخول ظواهر الكتاب تحت كبرى حجية الظهور وعدمه .

٢ - في دخول الظاهر بالنسبة لغير المقصود بالافهام تحت الكبرى المذكورة وعدمه .

٣ - في دخول الظهور مطلقاً حتى مع الظن بالخلاف أو عدم الظن بالوفاق تحت الكبرى المذكورة وعدمه.

وبعد وضوح كون الخلاف صغروياً فلو ارتفع في مورد لصح الاعتماد عليه في مقام الاستنباط بدون حاجة لضم قانون أصولي مشارك له ، فمثلاً لو وردت صيغة أمر في خبرمقطوع الصدور، بحيث لا يشمله النزاع في ظواهر الكتاب ، ولا يحتاج الاعتماد عليه لكبرى حجية خبر الثقة لكونه قطعياً ، وكان سامع الخبرمن أمثال زرارة وجميل بحيث لا نحتاج لمسألة حجية الظهور بالنسبة لغير المقصود بالافهام وعدمها، وقد حصل لهذا السامع الظن على وفق الظهور الذي يكون لازمه عدم الظن بالخلاف ، فلا يشمله النزاع الصغروي الثالث أيضاً.

فحينئذٍ يتم استنباط الحكم في مثل هذا المورد اعتماداً على قانون أصولي واحد وهو ظهور صيغة الأمر في الوجوب مثلاً بدون ضم قانون أصولي آخر، إذ المفروض انتفاء النزاع الصغروي في هذا المورد، والحاجة لكبرى حجية الظهور لا تخل بأصولية المسألة كما ذكرنا في الأمر الثاني ، لعدم كونها من قوانين علم الاصول .

فيكون قانون ظهور صيغة الأمر في الوجوب أصولياً مندرجاً تحت ضابط المسألة الأصولية وموضوع علم الأصول ، واحتياجه في الجوانب الثلاثة من النزاع الصغروي لقانون أصولي آخر لا يخرجه عن أصوليته ، لما ذكرنا من أن ضابط الاستغناء عن القانون الاخر لم يؤخذ على نحو الموجبة الكلية .

ويمكن المناقشة في ذلك بثلاثة وجوه :

أ - إن عدم وجود قائل بالسالبة الكلية في حجية الظهور لا يخرجها عن كونها أصولية ما دام مناط الأصولية موجوداً فيها، وهو وقوعها كبرى في مقام الاستنباط بدون حاجة لضم كبرى أصولية إليها، كما أن عدم القول بالسلب الكلي لا يجعل البحث عن كبرى حجية الظهور في علم الأصول لغواً، فإن موضوع هذه الكبرى غير محدد سعة وضيقاً ، فيصح البحث عنه من حيث سعته وشموله للظاهر بالنسبة لغير المقصود بالافهام أم لا، وللظهور مع عدم الظن بوفاقه أو مع الظن بخلافه أم لا، وأمثال تلك البحوث ، وهذا المقدار من البحث كاف في أصولية الكبرى وعدم لغوية عدها في ضمن علم الأصول .

ب - إن اعتبار المسائل الباحثة عن صغريات أصالة الظهور من علم الأصول ، بناءاً على اعتماد مقام الاستنباط عليها من دون ضم كبرى أصولية أخرى في أمثال المورد السابق الجامع بين كون الخبر مقطوع الصدور وكون سامعه مقصوداً بالافهام وواجداً للظن بالوفاق ، إنما هو اعتماد على مورد نادر بل معدوم في العصور المتاخرة التي هي عصور تدوين علم الأصول وتطوره وبروز معالمه ، وليس من الحسن في الاعتبار العقلائي لمقام التصنيف ، والتدوين الاعتماد على موارد نادرة لإدخال بحث في ضمن علم معين أو إخراج عنه .

ج - كما أمكن إدخال بحوث صغريات أصالة الظهور في علم الأصول لاستناد الاستنباط لها أحياناً - كما في المورد السابق - بدون ضم كبريات أصولية أخرى، كذلك يمكن إدخال كثيرمن البحوث اللغوية في علم الأصول بنفس الملاك المذكور، فمثلاً ظهوركلمة الصعيد وظهوركلمة لا ينبغي أو لا يصلح وما شاكل قد تعد من المسائل الأصولية أيضا، لأنها قد ترد في خبر مقطوع الصدور مع كون سامعه مقصوداً بالافهام وواجداً للظن بالوفاق فلا يحتاج مقام الاستنباط بعد الاعتماد عليها الا لكبرى حجية الظهور، والمفروض كونها قانوناً عقلائياً مسلماً لا مسألة أصولية فينطبق الضابط للمسألة الأصولية ولموضوع علم الأصول عليها، مع أنه لم يقل بذلك أحد من الأصوليين .

الا أن يقال في جواب ذلك بوجود الفارق بين الظهورات المبحوث عنها في علم الأصول وبين الظهورات التي يتعرض لها الفقيه في مقام استنباط الحكم الشرعي ، وهو ما أشار له صاحب الكفاية - في مبحث البراءة عند حصر الأصول العملية في الأصول الأربعة المعروفة وعدم شمولها لمثل قاعدة الطهارة - من كون الأصول الأربعة عنصراً مشتركاً في عمليات الاستنباط للحكم الشرعي بخلاف قاعدة الطهارة فهي عنصر خاص بباب الطهارة دون غيره ، فكذلك في محل كلامنا فإن الظهورات المبحوث عنها في الأصول كظهور صيغة الأمر وظهور المشتق عناصر مشتركة بين عمليات الاستنباط بخلاف ظهور لفظ الصعيد مثلاً فهوخاص بباب التيمم دون غيره [1]، فلا وجه لقياس الظهورات اللغوية على بحوث صغريات أصالة الظهور.

ولكن مع ذلك يمكن الملاحظة على ذلك من زاويتين :

الأولى : إنه ينبغي أن يقال في تحديد المسألة الأصولية وموضوع علم الأصول أن أصولية القانون متقومة بقيدين ، عدم اختصاصه بباب دون اخر واستغنائه في مقام الاستنباط عن إضافة قانون آخر إليه ، فراراً من الإشكال على ذلك بان بعض القوانين الدخيلة في مقام الاستنباط مشتركة بين الأبواب الفقهية ولكنها لا تستغني عن إضافة كبرى أصولية إليها كقواعد علم الرجال ، وبعض القوانين المستثنية عن إضافة قانون

[1] الكفاية : ٣٣٧ .

أصولي لها في مقام الاستنباط قوانين لغوية كظهور لفظ الصعيد في مطلق وجه الأرض مثلاً وهي غير مشتركة بين أبواب الفقه ، الا أنهم اكتفوا في تعريف المسألة الأصولية بقيد الاستغناء دون الاشتراك .

الثانية : إن عنصر الاشتراك المأخوذ مائزاً بين القانون الأصولي وغيره إن أريد به الدخول في جميع الأبواب الفقهية فهولا ينطبق على قانون من القوانين الأصولية أصلاً ، وإن أريد به الدخول في كثير من الأبواب الفقهية اندرج في ذلك بعض الظهورات اللغوية المتكررة في عدة أبواب فقهية كظهور كلمة - يحرم - أو لا بأس وأمثال ذلك ، مع أنها ليست من صميم المسائل الأصولية .

المسلك الرابع : ما طرحه السيد البروجردي (قده)، وهو أن موضوع علم الأصول هو « القانون الذي يعد حجة في الفقه » ، وهذا هو مختارنا أيضاً وسنطرحه بما يوافق مبانينا وأفكارنا، فنقول قبل توضيح المسلك المذكور هناك عدة تنبيهات :

أ - إن كثيراً من الأعلام تجشم إضافة قيود وحذف قيود أخرى من تعريف علم الأصول وتعريف موضوعه بهدف المحافظة على التصنيف الموجود لعلم الأصول فعلاً، بحيث لا تخرج منه مسألة فيه حسب التصنيف الحاضر ولا تدخل له مسألة لم تدون فيه حسب التصنيف المذكور، مع أن هذا التصنيف والتدوين خصوصاً على أيدي المتأخرين لم يخضع لضوابط مسلمة عند الجميع ، بحيث يكون ملزماً لنا أن لا نعرف المسألة الأصولية تعريفاً لا يتفق معه طرداً أو عكساً ، مع وضوح استطرادية كثيرمن البحوث فيه كمبحث لا ضرر وقاعدة اليد وأصالة الصحة وأشباهها .

ب - قد ذكرنا فيما سبق أن وحدة العلم وحدة اعتبارية متقومة بالاعتبار الناشيء عن مراعاة تمام المصالح والجهات الدخيلة في جعل الوحدة المذكورة ، وحينئذٍ فلا معنى للتخطئة والاختلاف في الوحدة الاعتبارية بل يكون الخلاف راجعاً لمنشأ الاعتبار، وهو انحفاظ المصالح والأهداف المنشودة في الوحدة الاعتبارية نفسها، ولا مانع حينئذٍ من اختلاف الانظار في حدود المسألة الأصولية نتيجة للاختلاف في أقرب الاعتبارات لحفظ المصالح والأهداف المطلوبة .

ج - المسلك المذكور وهو كون موضوع علم الأصول عبارة عن القانون المتخذ حجة في الفقه يرشدنا لأمور:

أولاً : إن التعريف جامع ذاتي بين جميع المسائل الأصولية إذ لا تخلو مسألة كما سياتي الا وموضوع البحث فيها - بمعنى محور البحث فيها - هو الحجة في الفقه ، سواءاً كان هذا المحورموضوعاً في المسألة أو محمولاً فيها، إذن لا مانع من كون موضوع علم الأصول جامعاً ذاتياً بين المسائل .

وثانياً : بما أن موضوع علم الأصول هو القانون المتخذ حجة في الفقه فتعريف علم الأصول هو العلم الباحث عن القانون المعتبر حجة في الفقه .

وثالثاً : يتبين من خلال تعريف موضوع علم الأصول الفارق بين المسألة الأصولية وغيرها من المسائل المساهمة في عملية الاستنباط ، فالمسألة الأصولية هي القانون الذي قد يعد حجة في الفقه .

توضيح التعريف : ويتضمن ذكر ثلاثة أمور:

١ - إن المقصود بالحجة في التعريف هو المصطلح اللغوي ، وهو ما يصح الاحتجاج به من المولى على العبد وهو المعبر عنه بالمنجزية ومن العبد على المولى وهو المعبر عنه بالمعذرية، لا المصطلح المنطقي وهو الحد الأوسط الذي يكون واسطة في إثبات النتيجة ، ولذلك يشمل المفهوم المذكور حتى الأصول العملية فانها وإن لم تكن واسطة في إثبات نتائج معينة لكنها تفيد المنجزية كقاعدة الاشتغال وتفيد المعذرية كقاعدة البراءة، فهي مندرجة تحت عنوان الحجة .

٢ - إن تعريف موضوع علم الأصول بـــ « القانون المعد حجة في الفقه » هو الظاهر من كلمات المتقدمين ، فقد قال الشافعي في رسالته : « بان الموضوع هو البيان » [١]، عبرعنه السيد المرتضى في الذريعة بدليل الفقه ، قال : « اعلم أن الكلام في أصول الفقه إنما هو في الحقيقة كلام في أدلة الفقه » [٢] ، والقدماء هم الأقرب لبداية بذرة علم الأصول ومعرفة واقع هذا العلم .

٣ - لقد سبق منا في أول الكتاب أن قدمنا أطروحتنا في تصنيف علم الأصول على أساس الاعتبار وألوانه وتفاصيله ، والأن نقدم أطروحة أخرى في تصنيف علم الأصول وتبويبه على أساس الحجية لارتباطها بمبحثنا، وهو تحديد موضوع علم الأصول .

فنقول إن للحجية ثلاث مجالات :

أ - مجال الاحتمال .

ب - مجال الكشف .

ج - مجال الميثاق العقلائي .

ومحور الحجية في كل مجال يختلف عنه في المجال الأخر، فمحور الحجية في مجال الاحتمال نفس الاحتمال بقطع النظر عن حيثية الكشف فيه ، بمعنى أن الاحتمال في حد ذاته هل يملك الباعثية والزاجرية ولو لأهمية المحتمل وخطورته وان كان الاحتمال موهوماً أم لا، ومحور الحجية في مجال الكشف هو درجة الحكاية والكشف عن الواقع ، فخبر الثقة مثلاً عندما نبحث عنه نقول بانه متى يعتمد العقلاء والشرع المقدس على هذه الوسيلة من حيث درجة كاشفيتها عن الواقع ، فالمدار فيه على مستوى الحكاية والكشف .

---

[١] الرسالة : ٢١ .

[٢] الذريعة ١ : ٧ .

كما ان الكشف على نوعين : كشف عقلي وكشف حسي ، ومقصودنا بالأول : ادراك العقل النظري للواقع عبر وسيلة معينة ، فإن الإنسان إذا سمع خبر الثقة مع معرفته بحكم الاستقراء المبني على حساب الاحتمالات ان خبر الثقة غالب المطابقة للواقع حصل له في ذهنه إدراك راجح بصدق الخبر، وهذا ما نعبرعنه بالكشف العقلي .

ومقصودنا بالكشف الحسي : الشعور الوجداني بالشيء ، فمثلاً إذا مارس الإنسان عمل الكتابة فإن له توجهاً وجدانياً حال الكتابة وشعوراً باستمرارية العمل وتواصله ، والشعور الوجداني بالشيء غير التوجه العقلي له ، كذلك لو نظر الإنسان لصورة حديقة معينة ثم أطبق عينيه فإنه يشعر وجداناً كأن الصورة ما زالت أمام بصره ، ولو كان الإنسان في مكان صاخب بالأصوات والأضواء ثم انتقل لمكان هادئ فإنه يشعر وجداناً كأنه ما زال في موجة الصخب والضجيج ، وهذا ما نعبرعنه بالكشف الحسي الوجداني الذي ربطنا به قاعدة الاستصحاب ، حيث أن الإنسان إذا تيقن بوجود شيء عن أي طريق فإنه يبقى له شعور وجداني ببقاء ذلك الشيء بعد فترة طويلة .

وكذلك قاعدة الفراغ والتجاوز، حيث أن الإنسان إذا مارس عملاً من الأعمال فكما يلتفت للعمل بعقله وفكره فكذلك يكون له شعور وجداني ارتكازي بمسيرة العمل ، بحيث لو غاب الالتفات العقلي عن العمل فالشعور النفسي يبقى موجوداً ، فهل مثل هذا الكشف الوجداني الحسي حجة أم لا ؟ وأما محور الحجية في مجال الميثاق العقلائي فهي نفس بناء العقلاء سلوكاً وإرتكازاً ، فإن العقلاء قد يعتمدون على الظواهر مثلاً لا من باب الكشف ودرجته ولا من باب المقارنة بين درجة الاحتمال وأهمية المحتمل لتحصيل الوثوق النفسي ، بل من باب انسجام هذا الاعتماد والبناء مع مصالحهم ونظامهم .

إذن فهذه المجالات تختلف في محور الحجية فيها.

المجال الأول في الاحتمال :

ان العقلاء في معاملاتهم العامة والخاصة يمارسون عملية المقارنة بين درجة الاحتمال ودرجة المحتمل ، والشرع الشريف قد اعتبر أحكامه بمنزلة مقاصد الإنسان ، فكما يتعامل الإنسان ، مع مقاصده الخاصة والعامة بالتأمل في درجة الاحتمال والمحتمل فكذلك يتعامل مع الأحكام الشرعية المحتملة بمقتضى اقرار الشرع وامضائه .

دوالاحتمال ينقسم لخمسة أقسام :

أ - الاحتمال بدرجة لا تحتمل الخلاف أصلا وهو المعبرعنه بالقطع الذي ذهب معظم علماء الأصول للقول بحجيته الذاتية، ونحن نقول بالحجية العقلائية كما سيأتي بحثه في محله .

ب - الاحتمال الواصل لدرجة يكون احتمال الخلاف احتمالاً وهمياً لا يعتنى به ، وهذا هو المعبر عنه بالاطمئنان والوثوق الشخصي ، وهو حجة بنظرنا إذا كان ناشئأ عن دليل حساب الاحتمالات وتراكمها حول محور واحد ، وهو الذي نصطلح عليه باليقين الموضوعي في مقابل اليقين الذاتي الناشيء عن العوامل المزاجية والشخصية .

ج - الاحتمال المستند للعلم الاجمالي ، فإن العلم الاجمالي المتعلق بالجامع يعطي للاحتمال الموجود في الاطراف المحصورة قوة نفسية تكون باعثة وزاجرة للإرادة عند العقلاء ، وهذا ما يعبر عنه بمباحث العلم الاجمالي .

د - الاحتمال المعتمد على أهمية المحتمل ، فقد يكون الاحتمال في ذاته ضعيفاً لكنه يعد رادعاً وباعثاً عقلائياً نظراً لأهمية المحتمل نفسه ، سواءاً علمت أهمية المحتمل ببيان الشرع نفسه أم علمت من خلال ثقافة المجتمع نفسه ، كما في موارد الدماء والأعراض والأموال ، وهذا هو المعبر عنه باصالة الاحتياط .

هـــ - الاحتمال الساذج وهو على لونين :

١ - احتمال لا يعتمد على قوة في نفسه ولا قوة في محتمله ، لعدم بيان الشارع لأهميته وهو المسمى بالبراءة العقلية، او لبيان الشارع عدم اهميته وهو المسمى بالبراءة الشرعية، فنحن نعتقد عدم حجية هذا الاحتمال خلافاً للمدرسة الأخبارية التي تعتقد بحجيته ، بلحاظ ان النزاع بين المدرستين ليس نزاعا كبروياً بل الجميع متفق على كبرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وإنما النزاع صغروي وهو هل أن احتمال التكليف بيان أم لا، فذهبت المدرسة الأخبارية الى كونه بياناً نظراً لاعتضاد هذا الاحتمال باهمية المحتمل ، حيث أن المحتمل هو التكليف المولوي الصادر عن المولوية الذاتية لا عن المولوية الاعتبارية ، وهذا بنظرهم كاف لاعطاء الاحتمال درجة من المحركية والباعثية ، وهوما لا نوافق عليه .

٢ - الاحتمال المصطدم باحتمال اخر معاكس له بنفس الدرجة من القوة في الاحتمال ، لوجود يقين باصل الحكم على نحو مانعة الخلو، وهذا مورد أصالة التخيير التي وقع البحث فيها حول حجية أحد الاحتمالين لقوة محتمله اعتماداً على قانون أن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، أوعدم حجية شيء لعدم صدق البيان على شيء منهما . إذن ظهرلنا من خلال هذا العرض أن البحث ني مجال الاحتمال كله يدور حول الحجية وعدمها .

مجال الكشف : والكشف على قسمين :

١ - الكشف العقلي :

٢ - الكشف الحسي .

الكشف العقلي : إن المجتمع العقلائي في اعتماده على الكشف يتخذ تصرفين ، فتارة يقوم بتتميم الكشف ، وتارة يقوم بتطبيق المكشوف .

الأول : تتميم الكشف : وهوفي موارد حجية الحجج كالشهرة والاجماع المنقول والظن الانسدادي وقول اللغوي وخبر الثقة في الأحكام والبينة في الموضوعات ، ففي هذه الموارد يوجد مسلكان :

١ - المسلك التجزيئي ، وهو الذي يرى أن هذه العناوين يعبر كل واحد منها عن حجة مستقلة، فخبرالثقة مثلاً له درجة من الكشف والعقلاء من أجل تنظيم مصالحهم العامة يتممون هذه الدرجة ويعتبرونه كاشفاً تاماً بمستوى العلم اعتماداً على وثاقة المخبر، بغض النظر عن قوانين المقارنة بين الاحتمال والمحتمل التي سبق عرضها في المجال الأول ، وهذا هو المسلك المشهور.

٢ - المسلك الموضوعي وهو مختارنا، وفحواه أن أغلب هذه العناوين ما هي الا مقدمات تكوينية لحصول الاطمئنان والوثوق ، والحجية لهذا الاطمئنان لا لمقدماته ، فمثلاً خبر الثقة بعد دراسة وثاقة رواته ودراسة مقارنة مضمونه مع القواعد العامة وقد ينضم لذلك الشهرة الفتوائية أو الاجماع المنقول يحصل للفقيه الوثوق بالحكم المستفاد منه ، والحجية لهذا الوثوق الموضوعي المستند لدليل حساب الاحتمالات وجمع القرائن حول محور واحد لا لخبر الثقة أو الشهرة أو الاجماع بل هذه مجرد قرائن تولد قوة الاحتمال وتاكده . وبناءاً على هذا المسلك الثاني يدخل البحث في باب الحجج والامارات في مجال الاحتمال لا مجال الكشف .

ومما يرتبط ببحث خبر الثقة بحث تعارض الأدلة الشرعية، فإنه بحث عن حجية احد المتعارضين إما بنحو تتميم الكشف وإما بنحوحجية الوثوق.

الثاني : تطبيق المكشوف : لا إشكال في كاشفية العلم الاجمالي عن الجامع بين الأطراف ، ولكن الذي أصبح مثار البحث عند الأصوليين هو هل أن كشف العلم الاجمالي عن الجامع يعد بنظر المجتمع العقلائي كشفاً عن الفرد بحيث يعتبرون التكليف المحتمل في الفرد متنجزاً ، أم لا وهذا ما يسمى بالكشف العقلائي للعلم الاجمالي في مقابل الكشف الذاتي ، وعلى هذا الأساس يتم البحث في العلم الاجمالي أيضاً فإذن مباحث العلم الاجمالي يصح تناولها من زاويتين :

١ - زاوية الاحتمال .

٢ - زاوية الكشف حسب اختلاف المباني .

الكشف الحسي : إن الخلاف في حجية الاستصحاب وعدمها راجع للخلاف في اعتبار الكشف الاحساسي وعدمه

بيان ذلك : أن الانسان - كما يقول علماء النفس - مخلوق إحسامي يعتمد على إحساسه كثيراً ، فهو يتأثر بالشخص الذي يراه منذ النظرة الأولى ويتعامل معه على ضوء تلك النظرة، وقد يرى طفلاً صغيراً

بدرجة معينة من التفكير فيتعامل معه بمستوى درجته حتى بعد كبره وصيرورته من العلماء مثلاً ، فهذا الاعتماد على النظرة الأولى اعتماد على كشف إحساسي لا على كشف عقلي ، أي انه اعتماد على شعور وجداني باستمرار النظرة الأولى . فهل العقلاء يعتمدون على الكشف الاحساسي السابق ويرونه ممتداً في عمود الزمن أم لا؟

هذه هي اطروحتنا في بحث الاستصحاب . وربما يرتبط بذلك أيضاً بحث قاعدة الفراغ والتجاوز، فإن الانسان إذا مارس عملاً معيناً فالتفاته الحسي للعمل أثناء أدائه قد يكون اقوى من تركيزه العقلي عليه أو ذهوله العقلي عنه ، ولعل هذا فحوى ما في النصوص من قوله عليه السلام : « هو حين وضوئه أذكر منه حين يشك» [1]. بمعنى أن شعوره الوجداني باداء العمل أثناء أدائه حجة يعتمد عليها.

مجال الميثاق العقلائي : وهو البحث عن كل إمارة تباني عليها العقلاء لأجل مصالحهم لا بملاك الكشف النوعي ، وقد يمثل له ببحث الظهور، فإن البحث عن الظهور راجع إلى أن المجتمع العقلائي . هل يرى الإنسان ملزماً بما يظهر من كلامه أو فعله أو سكوته أم لا، فالقول بان صيغة الأمر مثلاً ظاهرة في الوجوب العيني التعييني معناه أن الميثاق العقلائي قائم على الالزام والالتزام بذلك عند صدور صيغة الأمر.

فهم يتعاملون مع الظواهر على نحو الموضوعية لا على نحو الطريقية، فلا يركزون على حصول الوثوق الشخصي وعدمه ، وانما تركيزهم على درجة تفاعل العرف مع النص وأنها هل تبلغ مستوى انقياد المجتمع العقلائي لها أم لا ، سواءاً وقع البحث في المدلول المطابقي للظاهر كالبحث في ظهور صيغة الأمر في الوجوب وعدمه ، أم في المدلول التضمني كالبحث في أن العام المخص حجة في الباقي أم لا، أم في المدلول الالتزامي كالبحث في أن الأمر بالشيء هل يدل على حرمة ضده ووجوب مقدمته أم لا .

وأما الربط بين هذه البحوث وموضوع علم الأصول - وهو القانون المعتبر حجة في الفقه - فتوضيحه أن البحث في الظواهر على نوعين :

أ - ما يكون محور البحث فيه هو الحجية وعدمها.

ب - ما يكون راجعاً لذلك مع الواسطة ، فمن النوع الأول البحث عن حجية العام قبل الفحص ، وحجية العام المخصص في الباقي ، وحجية الاطلاق الاثباتي في كاشفيته عن الاطلاق الثبوتي ، أو كاشفيته عن إرادة الحصة كاطلاق صيغة الأمر الدال على الحصة التعينية من الوجوب ، ومن النوع الثاني مباحث ظهور الجملة الشرطية في المفهوم ، وظهور صيغة الأمر في الوجوب .

وهذه البحوث وإن كانت صغروية في النظر الظاهر لكنها راجعة للبحث عن الحجية أيضاً ، فالجملة الشرطية مثلاً لا إشكال عند الأصوليين في أصل دلالتها على المفهوم ولكن الكلام عندهم بان تلك الدلالة

---

[1] الوسائل ١ : ٤٧١ | ١٢٤٩.

هل هي بدرجة الاشعار أم أنها بدرجة الظهور المعتبر حجة عند العقلاء بحيث يرتبون عليه الاثار، فالبحث بالنتيجة راجع للحجية .

كما ان الكلام في صيغة الأمر ايضاً يمكن ارجاعه لتلك النكته ، وذلك لأن أصل ظهور صيغة الأمر في الالزام لا نزاع فيه عند العرف ، ومما يكشف عن ذلك اننا نلاحظ أن الشارع المقدس يتوصل لبيان المفردات القانونية الأخرى كالوجوب الشرطي والحرمة الشرطية مثلاً بصيغة الأمر والنهي مما يكشف عن الفراغ عن دلالتها على أصل الالزام بالفعل أو الترك ، باعتبار أن المفردات القانونية كالوجوب المولوي والشرطي لم تكن متداولة في اللغة العربية في زمان الجاهلية وصدر الاسلام ، و لم توضع جهة تشريعية للقيام بوضع هذه المفردات كالمجاميع اللغوية في العصر الحاضر.

فكان الشارع إذا أراد بيان الشرطية استخدم نفس صيغة الأمر التي يستخدمها في البعث المولوي ، فيقول : (فطلقوهن لعدتهن) [١] ، ويقول (إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) [٢] وإذا اراد بيان المانعية استخدم صيغة النهي أو مادته نحو: « نهي النبي عن بيع الغرر»[٣] و « لا تبع ما ليس عندك » وذلك مما يكشف عن تسليم اصل الدلالة في الأمر والنهي على الالزام ، ولذلك تستخدمان في بيان الالزام الشرطي أيضاً ، فيعود البحث عن ظهور الأمر والنهي في الوجوب والحرمة للبحث عن كون هذا الظهور بمستوى الحجية أم لا ؟ ولكن قد يقال بانه بعد تسليم كبرى حجية الظهور فالبحث في درجة الظهور وكونها بمقدار الحجية ام لا بحث صغروي يدور حول الظهور نفسه لا أنه بحث كبروي دائر حول الحجية وعدمها فإما أن يلتزم بما ذكره المحقق النائيني (قده) من كون هذه البحوث بحوثاً لغوية بحثها الأصوليون لعدم تنقيح أهل اللغة لها وإما ان يلتزم بما ذكره صاحب الكفاية من اعتبار كون المسألة الأصولية عنصراً عاماً لكثير من موارد الاستنباط وهو الذي عبرنا عنه بالقانون فإن عنوان القانون والقاعدة لا يصدق على ظهور لفظ الصعيد مثلاً فهو مسألة لغوية ولكنه يصدق على ظهور صيغة الأمر لعمومها لكثير من موارد الاستنباط فتعد مسألة أصولية . والحاصل أنه ظهر من خلال استعراضنا للبحوث الأصولية بحسب التصنيف الذي طرحناه أن موضوع علم الأصول ومحور أبحاثه هو القانون الذي يستخدم حجة في مجال الاستنباط .

ويمكن أن يقال أيضاً بأن موضوع علم الأصول ومحور أبحاثه هو الاعتبار القانوني وعوارضه وأحكامه لما ذكرناه ني بحث منهج علم الأصول بأن المنهج المقترح هو دوران البحث في علم الأصول مدار الاعتبار القانوني بالتفصيل السابق .

---

[١] الطلاق ٦٥ : ١ .

[٢] المائدة ٥ : ٦ .

[٣] عوالي اللآلي ٢ : ٢٤٨ | ١٧، سنن البيهقي ٥: ٣٣٨.

المبحث الحادي عشر

ميزان المسألة الأصولية

بعد تعرفنا على موضوع علم الاصول يتبين لنا الميزان في أصولية المسألة والفارق الجوهري بينها وبين غيرها، وهو عبارة عن القانون المبحوث في حجيته لمرحلة الاستنباط ، وبهذا يحصل امتيازها عن المسألة اللغوية والرجالية والفقهية.

امتيازها عن المسألة اللغوية : إن المسألة اللغوية محققة للموضوع والمسألة الأصولية هي القانون الاستدلالي بعد تنقيح الموضوع وأما الفاصل بين البحث عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب بحيث يعد بحثاً أصولياً وبين البحث فى ظهور لفظ الصعيد بحيث يعد بحثاً لغوياً فهو أحد أمرين :

١ - إن البحث في صيغة الأمر وإن كان يبدو كونه بحثاً في صغرى أصالة الظهور الا أن لب الكلام ومرجعه للبحث عن الحجية ، بمعنى أن أصل دلالة الصيغة على الالزام مسلمة ولكن هل هي بدرجة الاشعار أم بدرجة تباني العقلاء على الالزام والالتزام بدلالتها، وهذا هو معنى الحجية، بخلاف البحث في لفظ الصعيد فإنه بحث عن أصل الظهور والدلالة، سواءاً ترتب عليه حكم شرعي أم لا، وهذا بحث لغوي . وقد سبق النقاش في ذلك.

٢ - إن أخذ عنوان القانونية في تعريف المسألة الأصولية يخرج البحث عن ظهور لفظ الصعيد مما يعد بحثاً لغوياً عن حريم علم الأصول ، وذلك لأن مثلظهور صيغة الأمر لتكرره في الأبواب الفقهية كان البحث عنه في كل مسألة فقهية غير منسجم مع طبيعة البحث العلمي ، فالمناسب افراد بحث عنه مستقل عن الفقه ، وذلك ما تم في علم الأصول .

بينما ظهور لفظ الصعيد مثلاً لكونه زاوية خاصة من باب فقهي معين فهو لا يشكل قانوناً عاماً لعدة أبواب فقهية حتى يعد من المسائل الأصولية، ولذلك لو قمنا باستقراء الروايات المعصومية وحصلنا على صيغ كثيرة الورود والتكرر في مجالات الاستنباط كان من المناسب عدها من المسائل الأصولية أيضاً بحيث تبحث بشكل مستقل عن الفقه ، كما يدعى ذلك في مثل لفظ - لا ينبغي - ولفظ - لا يصلح - ولفظ - لا بأس - ونحوها، فإن حصر مباحث الألفاظ والظهورات في الصيغ المعروفة في علم الأصول استقرائي لا عقلي ، هذا بغض النظر عن الأمر السابق وهو كون البحث فيها راجعاً للبحث في الحجية ولو لباً .

امتيازها عن المسألة الرجالية : إن القواعد الرجالية نحو مراسيل الثلاثة ، ونحو قاعدة أصحاب الاجماع ، ونحو هل ترحم الامام يفيد الوثاقة أم لا، وكذلك البحوث الرجالية الجزئية كالبحث عن وثاقة المعلى بن خنيس مثلاً ، إنما هي تنقيح لصغرى قانون الاستنباط لا لكبراه ، فإننا نحتاج في مقام الاستنباط إلى احراز الصغرى وهي وثاقة الخبر بأي قاعدة رجالية كانت ، ثم نحتاج لتمامية الكبرى وهي حجية خبر الثقة أو

حجية الوثوق لنصل إلى نتيجة الاستنباط ، فالقاعدة الأصولية هي بنفسها القانون الموصل لنتيجة الاستنباط بينما القاعدة اللغوية والرجالية تساهم في تحقيق موضوع هذا القانون وصغراه لا أنها هي القانون الاستدلالي.

امتيازها عن المسألة الفقهية . إن المسائل الفقهية على نوعين :

أ - ما لا ربط بينه وبين البحث عن الحجية فيكون خروجه عن حريم علم الأصول واضحاً ، فمثلاً هناك قاعدة نسميها بقاعدة لا تنقض السنة الفريضة بحسب اطروحتنا وبحسب اطروحة بقية الفقهاء تسمى قاعدة - لا تعاد - وهذه القاعدة مفادها الاجزاء وعدمه لا أن مفادها الحجية في عملية الاستنباط .

بيان ذلك : إن القاعدة المذكورة وردت في حديث أوله : « لا تعاد الصلاة الا من خمسة » وآخره : « والتشهد سنة والقراءة سنة ولا تنقض السنة الفريضة » [1]، وقد أخذ الفقهاء بصدر الرواية فقالوا بان مفادها إثبات قاعدة خاصة بالصلاة ، وهي عدم اعادة الصلاة عند وقوع الخلل في غير الخمسة واعادتها عند وقوع الخلل في الخمسة المذكورة .

ونحن أخذنا بذيلها، ومفاده تأسيس قاعدة عامة لكل مركب عبادي يتألف من فرائض وسنن ، فالفرائض ما فرضه الله في كتابه والسنن هي ما جعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولو على نحو الوجوب .

وذكر الصلاة في أول الحديث من باب التطبيق لا الحصر، ومؤدى القاعدة المذكورة نفي الارتباط المطلق بين الفرائض والسنن ، فلو أخل أحد بالسنن لعذر فعمله صحيح دون ما لو كان اخلاله بغير عذر. وهذه القاعدة بنظرنا هي مفتاح باب الاجزاء حين امتثال الأمر الاضطراري أو الظاهري ، فإن اجزاء الناقص عن الكامل خلاف القاعدة، ولكن لدلالة الصحيحة على نفي الارتباط بين الفرائض والسنن في صورة العذر يقال بالاجزاء.

وبهذا اللحاظ تخرج القاعدة المذكورة عن ضابط المسألة الأصولية ، إذ البحث فيها حول حكم معين وهو الاجزاء وعدمه وليس البحث عن حجيتها في مقام الاستنباط حتى تعد مسألة أصولية . كما أن بحث الاجزاء خارج عن الأصول داخل في علم الفقه ، لعدم تعلقه بالبحث عن الحجية أصلاً .

ومن القواعد الفقهية قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده التي مفادها : أن صاحب المال لو أقدم على هتك ماله وتسليمه ليد المشتري بالعقد الفاسد فهل تعد يد المشتري يداً ضمانية بمقتضى قوله : « على اليد ما اخذت حتى تؤدي » [2] أم لا، وليس البحث فيها مرتبطاً بالحجية . ومثلها قاعدة لا ضرر التي يكون مفادها - كما ذهب لذلك الشيخ الانصاري (قده) - تحديد الاحكام الاسلامية بغير الحكم المتولد من

---

[1] الوسائل ٥ : ٤٧٠ ــ ٤٧١ | ٧٠٩٠.

[2] عوالي اللآلي ١ : ٢٤٤ | ١٠٦، سنن البيهقي ٦ : ٩٥.

جعله ضرر، ولا ربط لذلك بالحديث عن الحجية . فهذه القواعد فقهية لا أصولية، باعتبار أن نتيجة البحث في هذا النوع من القواعد هي تشخيص الوظيفة الشرعية لا تشخيص حجية قانون استدلالي .

ب - النوع الثاني من المسائل الفقهية ما كان متعلقاً بالبحث عن الحجية، فيقع الالتباس بينه وبين المسألة الأصولية، كأصالة الصحة في عمل الإنسان نفسه المعبر عنها بقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز، وأصالة الصحة في عمل الغير، وإمارية اليد على الملكية، وحجية البينة في الموضوعات ، فإن البحث في هذه القواعد يدور حول حجيتها في مقام الاستنباط وعدمه فتتداخل مع المسائل الأصولية.

إلا أن الأعلام أخرجوها عن حريم علم الأصول بقيد الاستنباط ، فقالوا : بان القاعدة الأصولية هي ما كانت حجة في مقام الاستنباط ، والمقصود بالاستنباط التوسيط الاثباتي لإثبات حكم كلي كخبر الثقة ، فإنه قاعدة تساهم في استنباط حكم كلي ، بينما مفاد هذه القواعد أحكام كلية، ووظيفة الفقيه تجاهها هو التطبيق على مواردها الجزئية لا استنباط حكم كلي منها ، فلا تقع هذه القواعد حججاً في طريق الاستنباط وإنما هي حجة في مقام التطبيق على المورد الجزئي ، وهذه هي الصفة الغالبة على القواعد الفقهية حتى النوع الأول منها وهو الذي لا يرتبط البحث عنه بالبحث عن الحجية .

لكن يبقى الإشكال المثار عند الأعلام بالنسبة لقاعدة الطهارة، وهي المعبر عنها في النصوص : « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر »[١]، وهي تنطبق تارة على الموارد الجزئية كطهارة الثوب والمكان ، وتارة على الموارد الكلية كاثبات طهارة الكتابي بها عند الشك في طهارته مع عدم قيام دليل اجتهادي على النجاسة ، فخروجها عن ميزان المسألة الأصولية في الموارد الجزئية واضح ، لعدم كونها حينئذٍ حجة في مقام الاستنباط ، ولكن خروجها عن المسائل الأصولية في الموارد الكلية مشكل.

وحاول إخراجها صاحب الكفاية بقيد الكلية والاشتراك ، فافاد بان القاعدة الأصولية قانون مشترك بين عدة أبواب فقهية[٢] وهذه القاعدة خاصة بباب الطهارة وببعض الموارد الكلية فيها فتخرج عن ضابط المسألة الأصولية ، وسبق كلامنا في ذلك .

ولكن قد يقال في وجه إخراجها: أننا ذكرنا في بحث الفرق بين الاعتبار القانوني والاعتبار الأدبي [٣] أن قاعدة الطهارة لها تفسيران:

[١] الوسائل ٣ : ٤٦٧ | ٤١٩٥.
[٢] الكفاية : ٨ ــ ٩.
[٣] صفحة : ٦٦.

١ - كون مفادها حكماً ظاهرياً بالطهارة في مورد الشك . وهذا هو الاعتبار القانوني المؤدي لحكومة قاعدة الطهارة على الأدلة الأولية المتعرضة لاشتراط الطهارة فيما تشترط فيه ، حكومة ظاهربة متقيدة بحالة عدم العلم بالخلاف ، بحيث يكون الاجزاء بعد انكشاف الخلاف على خلاف القاعدة. وبناءاً على هذا التفسير فقاعدة الطهارة كسائر الأصول العملية ، التي تعني أنها وظيفة عملية للشاك في الحكم الواقعي . فلا مبرر حينئذٍ لاخراجها من علم الاصول .

لكونها مشمولة لتعريف المسألة الأصولية (وهو كونها حجة في مقام العمل) .

٢ - كون مفادها تتريل المشكوك مترلة الطاهر الواقعي في جميع الآثار التكوينية والتعبدية تتريلاً أدبياً مجازياً كتتريل الشجاع مترلة الأسد .

وهذا هو الاعتبار الأدبي ، الذي يعني عدم وجود أى جعل شرعي في قاعدة الطهارة ، لا واقعاً ولا ظاهراً ولذلك لم يقيد مفادها بحالة الشك ، بل قيد بحالة عدم العلم الشاملة للجهل المركب والغفلة والنسيان فهي دليل حاكم على الأدلة الأولية المتعرضة لاشتراط الطهارة حكومة واقعية .

والحكومة كما شرحناها في أول الكتاب ، قرينة نوعية كالتخصيص كاشفة عن المراد الجدي ، وإنما الفرق بينها وبين التخصيص فرق إثباتي . فهو تصرف في الحكم . وهي تصرف فى الموضوع . فمؤدى قاعدة الطهارة بناءاً على هذا التفسير. توسعة دائرة الشرطية في الأدلة الأولية ، لما يشمل الطهارة الواقعية والتتريلية. نعم بالنسبة لبعض الآثار كعدم جواز التطهير بالنجس تكون حكومتها حكومة ظاهرية كما سبق بيانه .

وحينئذٍ فلا تعد قاعدة الطهارة مسألة أصولية . لعدم كونها طريقاً كاشفاً عن الحكم الشرعي ، ولا حكما ظاهرياً مجعولاً للشاك في مرحلة الحيرة العملية.

حقيقة الوضع

البحث هنا مقامين:

الأول: في بيان علاقة اللفظ بالعنى .

الثاني : في بيان حقيقة الوضع .

المقام الأول : لا شك في وجود علاقة الاختصاص والاقتران بين اللفظ والمعنى، ولكن هل هذا الاقتران على نحو السببية أم على نحو الهوهوية، وتوضيح ذلك في ثلاث نقاط :

١ - بيان حقيقة العلاقة المذكورة .

٢ - بيان منشئها.

٣ - بيان الشواهد الدالة عليها .

أولاً : النقطة الأولى : بيان حقيقة العلاقة المذكورة .

هنا تصويران لعلاقة اللفظ بالمعنى الموضوع له :

١ - علاقة السببية التي تعني ان تصور اللفظ سبب لتصور المعنى في الذهن ، فهناك وجودان أحدهما صورة اللفظ والآخر صورة المعنى غير ان الأول سبب للثاني ، فكما يتحقق في الخارج وجودان وجود اللفظ بما هو كيف مسموع ووجود لزيد مثلاً بما هو جوهر انساني فكذلك في الذهن وجودان إلا ان احدهما سبب لتصور الآخر، وهذا هو المعروف بين الأصوليين .

٢ - علاقة الهوهوية وتعني اندماج صورة المعنى في صورة اللفظ فلا اثنينية بينهما، وبيان ذلك يحتاج لطرح ثلاث مقدمات :

أ - تقسيم الدلالة . قد ذكر الأصوليون أن الدلالة على ثلاثة أقسام :

الدلالة الانسية : المعبر عنها بالدلالة التصورية ، وتعني خطور المعنى في الذهن عند الاحساس باللفظ ، سواءاً كان عن طريق السمع أم عن طريق الرؤية أم عن طريق اللمس كما هو عند بعض المكفوفين . ولا تتقوم هذه الدلالة بالقصد والالتفات بل حتى لو صدرت الالفاظ من غير الملتفت فإنها توجب خطور المعنى في الذهن .

الدلالة التفهيمية : وهي التي تتقوم بقصد المتكلم اخطار المعنى في ذهن السامع ، فالمنسبق للذهن عند صدور الكلام من الملتفت القاصد يسمى مدلولاً تفهيمياً .

الدلالة التصديقية : وهي عبارة عن ميثاق عقلائي بان المتكلم الملتفت ملزماً بظاهر كلامه ، فالمراد التفهيمي لكلامه هو مراده الجدي الواقعي ما لم ينص على خلافه .

ب - لا ريب ان الدلالة التصديقية ليست دلالة لفظية وضعية بل هي دلالة سياقية وميثاق عقلائي راجع لبناء العقلاء على كون المتكلم في مقام البيان ملزما بظاهر كلامه ، وأما الدلالتان الأوليان وهما الانسية والتفهيمية فهما مركز الدلالة اللفظية الوضعية عند الأصوليين ، وان اختلفوا في كون الدلالة الناتجة عن الوضع اولاً هل هي الدلالة الانسية ام الدلالة التفهيمية .

وكلامنا هنا بناءاً على المسلك المعروف من كون الدلالة الوضعية هي الدلالة الانسية ينصب على الدلالة الانسية ، فنقول : إن لهذه الدلالة أربع مراحل :

المرحلة الأولى : الانتخاب ، سواء كان انتخابا فرديا كما ينتخب الأب اسماً لولده أو انتخاباً جماعياً كظاهرة اللغات التي تتكامل مفرداتها بمساهمات اجتماعية عامة، وانتخاب لفظ للمعنى تتدخل فيه العوامل

الدينية والعرقية والبيئية والثقافية، لذلك تكون الاسماء التي يسمي الاباء أبناءهم بها دليلاً على دوافعهم النفسية ومستوياتهم الثقافية .

المرحلة الثانية : مرحلة الاشارة للمعنى، حيث ان مجرد انتخاب لفظ معين وجعله بازاء المعنى لا يؤدي لانسباق المعنى في الذهن ، ما لم تضم لاطلاق اللفظ عوامل كمية ككثرة الاستعمال وعوامل كيفية كاحتفاف الكلام بالقرائن المشيرة للمعنى.

المرحلة الثالثة : مرحلة التلازم والسببية ، ومعناها أنه إذا تأكدت علاقة اللفظ بالمعنى وترسخت استغنى اللفظ في مرحلة اخطاره للمعنى عن القرائن المشيرة وصار اللفظ سبباً لخطور المعنى أي أن تصور اللفظ مستلزم لتصور المعنى ، وقد اعتبر كثير من الاصوليين هذه المرحلة هي العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى ، مع أن الصحيح عندنا أنها المرحلة الرابعة .

المرحلة الرابعة : مرحلة الاندماج والهوهوية، التي تعني اندكاك صورة المعنى في صورة اللفظ ذهناً وفناء احداهما في الأخرى، فلا يرى الوجدان الذهني صورتين صورة للفظ وصورة للمعنى وكون الأولى سبباً للثانية كما هو في المرحلة السابقة .

ج - تصوير مرحلة الهوهوية، ولتوضيح هذه المرحلة نتعرض لملامحها المميزة لها، وهي ثلاثة :

الأولى : ما طرحه الفلاسفة من تعدد الماهية للوجود الواحد، فقد قالوا بان الوجود الواحد لا تكون له ماهيتان في عرض واحد، باعتبار ان الماهية منتزعة من الوجود فهي حد الوجود الحاكي لمرتبته الواقعية ولو كان له ماهيتان لكان الشيء الواحد في ذاته شيئين وهو مستحيل ، لكن لا مانع من أن يكون للوجود الواحد ماهيتان طوليتان أي أن احداهما متفرعة على الأخرى وفي طولها ، فلا يلزم المحذور السابق من كون الشيء الواحد شيئين ، لأن الماهية الأولى حد للوجود بما هو في ذاته والماهية الأخرى حد للوجود بما هو مقترن بالماهية السابقةفلم يكن للوجود الواحد ماهيتان في عرض واحد بل يكون له ماهيتان طوليتان .

فمثلاً الدينار وجود واحد له ماهيتان ، ماهية تكوينية وهي ماهيته القرطاسية الورقية وماهية اعتبارية وهي كونه الوسيط في تبادل السلع وميزاناً لتقييم الاشياء ، كذلك لفظة حاتم تشير الى حصول ماهيتين لأمر واحد ، ماهية انسانية وهي شخص عربي من بني طي وماهية اعتبارية وهي كونه القدوة في الكرم والجود .

فكذلك في محل كلامنا نتيجة كثرة استعمال اللفظ في المعنى يحصل للفظ ماهيتان طوليتان ، ماهيته الذاتية وهو كونه من مقولة الكيف المسموع وماهيته العرضية وهي صورة المعنى المندمجة في صورة اللفظ ، فيكون وجود اللفظ وجوداً لماهيته التكوينية الكيفية وحضوراً لماهيته المعنوية وهي صورة المعنى، وهذا ما يعبرعنه الفلاسفة بالوجود اللفظي للمعنى، حيث يقولون إن للمعنى أربعة وجودات: .

١ - الوجود الخارجي المحمولي للمعنى .

٢ - الوجود الذهني له وهي صورته المنطبعة في الذهن .

٣ - الوجود اللفظي له .

٤ - الوجود الكتبي .

فاعتبار وجود اللفظ عندهم وجوداً للمعنى دليل على حصول علاقة الهوهوية والاندماج بين صورة اللفظ وصورة المعنى ، بحيث أن حضور اللفظ خارجاً حضور للمعنى بلا حاجة لتصور اللفظ أولاً ثم الانتقال منه لتصور المعنى كما هو مبنى السببية والتلازم .

الثانية: ما ورد في ألسنة الاصوليين من حصول الفناء بين اللفظ والمعنى ، فاللفظ قد فني في المعنى الى درجة أن اللفظ صارما به ينظر والمعنى ما فيه ينظر، فإذا ذكر اللفظ ينتقل الذهن للمعنى عبر اللفظ مع عدم التفاته اطلاقاً الى اللفظ وخصوصياته الصوتية والبنائية والاعرابية .

وهذه الحالة المعبر عنها بالفناء هي علاقة الهوهوية والاندماج ، فلولا اندكاك صورة المعنى في صورة اللفظ بحيث ترى صورة واحدة لما كان اللفظ مغفولاً عنه حين الانتقال للمعنى، اذ السبب لا يغفل عنه حين الانتقال للمسبب ، فرؤية النار التي تنقل الذهن لتصور الاحتراق أو الدخان لا تستوجب الغفلة عن النار وخصوصياتها مع أنها سبب والاحتراق مسبب ، اذن فلو كانت علاقة اللفظ بالمعنى علاقة السببية لم تستلزم هذه العلاقة حصول الفناء والغفلة عن اللفظ بينما الفناء والغفلة حاصلة، فهذا دليل على كون العلاقة هي الهوهوية والعينية لا السببية والتلازم .

الثالثة : ما طرحه الاصوليون ايضاً من تحقق المرآتية بين اللفظ والمعنى ، وبيان ذلك أن تصور الشيء على قسمين :

١ - تصوره بنفسه كما اذا تصور زيد بنفسه .

٢ - تصوره بوجهه كما اذا تصور الكلي المطابق له ، فتصور الكلي المطابق - بالكسر- تصور لمطابقه - بالفتح - لا بنفسه بل بوجهه ، وقد ذكر هذا التعليل بالنسبة للفظ فإنه تارة يتصور المعنى بنفسه كتصور المولود قبل وضع اسم له وتارة يتصور المعنى بوجهه وذلك بتصور اللفظ ولما كان تصور اللفظ تصوراً للمعنى بوجه كان اللفظ مرآةً للمعنى. ومعنى المرآتية وجود صورة واحدة طبيعتها المرآتية للمعنى الواقعي لا وجود صورتين متلازمتين كما هو معنى القول بالسببية.

فهذه ملامح علاقة الهوهوية بين صورة اللفظ وصورة المعنى .

وأن المقصود ليس هو الهوهوية المفهومية إذ من الواضح الفرق المفهومي بين اللفظ والمعنى ، ولكن المقصود الهوهوية المصداقية أي أن الموجود في الذهن صورة اللفظ ذات الطبيعة المرآتية الحاكية عن المعنى إما على نحو

دخول التقييد والقيد فهي صورة مركبة حاوية لماهية اللفظ والمعنى وإما على نحو دخول التقييد بإراءة المعنى وخروج القيد .

النقطة الثانية : في منشأ علاقة التلازم والسببية ومنشأ علاقة الهوهوية والاتحاد، أما منشأ علاقة السببية فهو القانون المطروح في المدرسة التحليلية لعلم النفس ، وهو قانون تداعي المعاني أي تلازمها واقرانها في الخطور الذهني .

والقانون المذكور له ثلاثة عوامل :

١ - العامل الأول : كثرة التقارن في الاحساس ، فإن الشيئين اذا اقترنا في الاحساس ، سواءاً كانا لفظين كلفظ (قال محمد) ولفظ (هو ابن مالك) فإنهما يتلازمان في الخطور ذهناً ، أم كانا معنيين كطلوع الشمس وصحوة الناس من النوم ، فانهما يقترنان ذهناً لتقارنهما خارجاً وحساً .

٢ - العامل الثاني . التشابه ، فإن شبه شيء بشيء إذا كان شبهاً كبيراً يكون عاملاً في تصور الشبيه عند خطور شبيهه في الذهن ، كالتشابه بين الصورة الفوتغرافية وبين الانسان المصور فإن تصور الصورة عامل في تصور نفس الانسان المصور بها .

٣ - العامل الثالث : التضاد، فإن التضاد الحقيقي بين الشيئين اللذين لا ثالث لهما كالظلمة والنور يكون عاملاً في تقارنهما ذهناً ، كما قيل ان الاشياء تعرف بأضدادها .

والمرتبط بمحل كلامنا هو العامل الأول فقد ذكروا في مقام تقريره أنه اقيمت تجربة عملية مع الكلب ، حيث قام شخص بالقرن الحسي فترة طويلة بين إحضار الطعام وطرق الجرس فكانت النتيجة أنه كلما طرق الجرس سال لعاب الكلب استعداداً للطعام ، وهذا التلازم الذهني سببه كثرة التقارن الحسي . فكذلك في محل كلامنا ينطبق القانون نفسه بنفس العامل المذكور، فإنه اذا قام الأب بالقرن الاحساسي بين اسم مولوده وبين المولود نفسه واستخدم في ذلك القرائن والمثيرات الموجبة لتصور المعنى تتحقق العلاقة الوثيقة بين اللفظ والمعنى ، وهي علاقة السببية والتلازم لعامل الاقتران الحسي المؤكد، وهو ما يعبر عنه بالاقتران الشرطي عند علماء النفس وأما منشأ علاقة الهوهوية بين اللفظ والمعنى فهو وإن لم يتعرض له الفلاسفة لكن تحديده بنظرنا راجع لكثرة الحمل ، وبيان ذلك يتم في أمرين :

أ - إن الفلاسفة قسموا الحمل لقسمين ، مواطاة واشتقاق ، فالأول حمل هو هو والثاني حمل ذو هو، والتقسيم المذكور انما هو بحسب ظاهر النسبة الاسنادية في القضية، حيث ان المسند إن صح اسناده للموضوع بلا واسطة فالحمل مواطاة وان احتاج اسناده لتوسيط مفهوم ذو وصاحب فهو حمل اشتقاق ، لكن كلا القسمين عند التأمل والتحليل هو حمل مواطاة، اذ المفهوم الحقيقي للحمل هو خلق الاتحاد والالتحام بين الموضوع والمحمول بحيث يكون المحمول وجهاً للموضوع إلا أن يكون مقصودهم بحمل

الاشتقاق أنه مصداق مجازي للحمل لا مصداق حقيق لأن حقيقة الحمل معناها الهوهوية كما ذكرنا وسيأتي بيانه .

ب - إن الفارق الجوهري بين كثرة التقارن الحسي بين امرين وبين كثرة الحمل : ان الأول لا يذيب الاثنينية بين الطرفين ولا يزيل الفواصل الغيرية عنهما وإن أوجب تلازمهما وسببية أحدهما لحضور الآخر، أما كثرة الحمل فإنها تمحو الفواصل والاثنينية بين الموضوع والمحمول وتلبس احدهما لباس الآخر بحيث تتحقق علاقة الهوهوية والاتحاد بينهما.

إذن فعامل الحمل - أي حمل اللفظ على المعنى - سواء في جانبه الكمي وهو الكثرة أم في جانبه الكيفي وهو انضمام المثيرات والاساليب الدعائية والاعلامية المختلفة يوجب رسوخ العلاقة بين اللفظ والمعنى ، بحيث يصبح اللفظ وجهاً للمعنى وتندمج صورته في صوره المعنى ذهناً ، نظير حمل الكرمبالفاظه وقصصه وايجابياته على حاتم فإنه يؤدي بالنتيجة لاكتساب اللفظ ماهية اعتبارية وهي ماهية الكرم مضافاً لماهيته التكوينية .

فالخلاصة: أن كثرة حمل اللفظ على المعنى مع مساهمة بعض العوامل الأخرى أدت لحصول الهوهوية والاندماج بين صورتي اللفظ والمعنى ، فصار اللفظ وجهاً للمعنى فانياً فيه والمعنى تتجلى صورته من نفس صورة اللفظ .

وهذا الاندماج الحاصل نتيجة تاكد الحمل له عدة ثمرات علمية في الفكر الاصولي والفقهي ، فمثلاً في مبحث الاحكام الوضعية قد ذهب الشيخ الانصاري الى كونها منتزعة من الاحكام التكليفية بل نقل عن بعضهم العينية وأن الاحكام الوضعية هي عين الاحكام التكليفية[١]، ونحن نرى رجوع القولين لمسلك واحد وهو مسلك الاندماجية بين الحكمين ، وذلك لأن حمل احكام على محور واحد بصورة متكررة يؤدي لحصول الاندماج بينهما واستبطان احدهما للآخر .

فاستبطان الملكية مثلاً لجواز التصرف الحسي والاعتباري وترتب جميع شؤون السلطنة حصل نتيجة كثرة حمل هذه الأحكام على محور واحد وهو العقد المفيد للملكية، فكثرة حمل الأحكام القانونية على العقد أدى لاندماج هذه الأحكام التكليفية في ماهية الملكية واقترانهما كماهية واحدة، بحيث اصبح أنه لا معنى للملكية الا جواز التصرفات ولا معنى لها الا بالملكية .

وكذلك في مبحث مقدمة الواجب حيث اخترنا هناك أن وجوب المقدمة وجوب شرعي لا عقلي كما ذهب له الاستاذ السيد الخوئي (قده)، لكن على نحو الوجوب الاندماجي المستبطن في نفس وجوب ذي

[١] فرائد الاصول ٢ : ٦٠١.

المقدمة، فكان كثرة حمل وجوب المقدمة وتعليقه على مورد وجوب ذيها وربطه به أنتج اندكاك الوجوب الغيري في النفسي على نحو الوجوب الواحد اثباتاً .

وكذلك في بحث خيار الغبن الذي ارجعه الاستاذ السيد الخوئي (قده) إلى خيار تخلف الشرط لوجود شرط ضمني ارتكازي عند العقلاء وهو عدم نقصان ما قبض عما دفع في المالية، ونحن ارجعناه إلى الشرط الاندماجي بمعنى أن المعاوضة بين المبيع والثمن مستبطنة لمساواقما في المالية، وهذا الاستبطان نتج عن كثرة حمل هذا الشرط على كل من اوجد المعاملة . وغير ذلك من البحوث التي يمكن تصوير نظرية الاندماجية والهوهوية فيها .

النقطة الثالثة : في عرض الشواهد الدالة على كون العلاقة الوضعية هي علاقة الهوهوية والاتحاد بين اللفظ والمعنى ، وهي خمسة شواهد: :

الأول : الفارق بين قانون تداعي المعاني وظاهرة اللغة عند الانسان ، فإن قانون التداعي قانون غريزي موجود عند جميع الحيوانات فلا يحتاج تطبيقه الى تأمل وتخطيط ، فالحيوان بطبيعته وغريزته يصدر اصواتاً تعبر عن الألم واصواتاً تعبر عن الجوع واصواتاً تعبر عن الفرح ويفهمها افراد نوعه بقانون تداعي المعاني ، فمثلاً الدجاجة كما يذكر في عالم الحيوان اذا ارادت ان تغذي صغارها فإنها تضرب بمنقارها الأرض ثم تصدر اصواتاً معينة تفهمها صغارها وتستجيب للحضور.

فالقانون الذي دفع الدجاجة الأم لهذا العمل ودفع الصغار للحضور هو قانون تداعي المعاني وهو مركوز في غريزة الحيوان لا يحتاج اجراؤه لعمل عقلي أو فكري ، بينما اللغة ظاهرة حضارية حية كما يعبر عنها علماء الاجتماع وتعتبر الدليل على ثقافة المجتمع وحضارته ومستواه الفكري والمادي ، باعتبار انها لابد أن تمر بالمراحل الأربع التي ذكرناها، وهي مرحلة الانتخاب ومرحلة الاشارة ومرحلة التلازم ومرحلة الهوهوية.

وهذه المراحل لا يحتاج لها قانون تداعي المعاني الذي يعني الانتقال من الملزوم الى اللازم كالانتقال من النار للاحتراق ، لأنه قانون غريزي فلا يتوقفعلى هذه المراحل المخططة عقلاً بخلاف العلاقة الوضية اللغوية بين اللفظ والمعنى فإنها مرحلة راقية للتطور الابداعي عند الانسان . ولعل الآية الكريمة : (خلق الانسان * علمه البيان) [١] تشير لهذه النقطة ، حيث اعتبرت البيان نعمة خاصة بالانسان مع ان الأصوات الخاصة بالحيوانات والحركات التي يقوم بها للتعبير عن حالاته النفسية والجسمية نوع من البيان ، فلماذا خص الله نعمة البيان بالانسان ؟

---

[١] الرحمن ٥٥ : ٣ و ٤.

فلعل في ذلك اشارة الى ان بيانية اللغة البشرية أعمق وأرسخ من بيانية بقية الأصوات الحيوانية في الدلالة على المقاصد، وعمق البيانية يتقوم برسوخ العلاقة بين اللفظ والمعنى بحيث تعد مرحلة أرقى من مرحلة التلازم والسببية الموجودة حتى في لغة الحيوانات وبقية الملازمات ، وهي مرحلة الهوهوية والاتحاد .
وإذا تاملنا في الفرق بين اشارات الأخرس ولغة الفصيح - مع أن كليهما مندرج تحت عنوان الدلالة - وجدنا أن بيانية اللفظ لمعناه أرسخ واقوى من بيانية الاشارة الصادرة من الأخرس لنفس المعنى مع وجود قانون السببية فيها بناءاً على نظرية تداعي المعاني ، مما يكشف عن كون العلاقة الوضعية أرقى من علاقة السببية، وهي علاقة الهوهوية .

الشاهد الثاني : ويتضمن أمرين :

أ-إن حركة الذهن على لونين :

١ - حركة الاستنتاج .

٢ - حركة الاستمتاع والاستذكار.

فاما حركة الاستنتاج فهى حركة تصديقية تستتبع جزماً واعتقاداً ، لأنها انتقال من المقدمات للنتائج كحل المسائل الرياضية او القانونية وشبهها ، وهذه الحركة كما ذكر الفلاسفة تتضمن ثلاثة انتقالات :

١ - انتقالاً نحو المعلوم .

٢ - انتقالاً بين المعلومات .

٣ - انتقالاً من المعلوم للمجهول .

وقد ذكر ابن سينا والمحقق الطوسي في شرح الاشارات ان هذه الانتقالات الذهنية تكون بالفاظ ذهنية[١] ، والسر في ذلك أن هذه الحركة لما كانت تصديقية تستتبع اذعاناً أو رفضاً أو تشكيكاً من النفس فلابد من صياغتها على شكل قضايا تعرض على النفس لتحدد موقفها تجاهها، إذ العلم التصديقي لا يتعلق بالتصورات الافرادية وإنما يتعلق بالتصورات الاسنادية ، إذن فحركة الاستنتاج والاستدلال والانتقال من المعلوم للمجهول تتقوم بقيام الذهن بصياغة المعاني المعلومة على شكل القضايا المرتبة المؤطرة باطار احد الاشكال الأربعة للقياس المنطقي . وهذا هو معنى كون الانتقالات الذهنية تتم بالفاظ ذهنية كما ذكر المحقق الطوسي[٢].

وأما حركة الاستذكار فهي كمن يقوم باستعراض ذكريات طفولته في ذهنه من أجل التالم أو التمتع وكمن يقوم بمشاهدة لوحة فنية زاهية لأجل الاستمتاع فإن هذه الحركة لا تحتاج لاستخدام ألفاظ ذهنية معها،

---

[١] الاشارات ١ : ٢٢

[٢] الاشارات ١ : ٢٢.

لأنها حركة تصورية لا تستتبع اذعاناً من النفس فلا حاجة لصياغتها من قبل النفس في شكل القضايا الاسنادية .

ب - ان الحركة الذهنية الاستدلالية المتقومة بالالفاظ الذهنية لا يمكن ان يكون دور اللفظ فيها دور السبب المستلزم لمسببه بل دور الهوهوية والاتحاد ، وذلك لأنه لو كانت هذه الألفاظ الذهنية سبباً في اخطار المعاني المعلومة المعدة للاستنتاج لاستغنى عنها بعد حضور المعاني وتمت الانتقالات بعد ذلك بين المعاني نفسها بدون الألفاظ ، اذ الهدف من خطور اللفظ سببيته لخطور المعنى فلا حاجة له بعد حضور المعنى ، مع أن هذه الانتقالات لا يمكن تحققها بدون الألفاظ .

فلا محالة يكون علاقة اللفظ هنا بالمعنى المعلوم علاقة الهوهوية والاتحاد ، والا فإن علاقة السببية بين اللفظ والمعنى لو كانت موجودة في هذه الصورة أيضاً مع خطور المعاني وحضورها في الذهن وعدم حاجتها للألفاظ فهي من باب تحصيل الحاصل وهو محال ، إذ الغاية من تصورها هو تصور المعاني والمفروض أن المعاني متصورة حاضرة، فلابد أن تكون علاقة اللفظ بهذه المعاني المعلومة علاقة الهوهوية والاتحاد التي لا تتاثر بحضور المعاني وخطورها .

الشاهد الثالث : لقد ذكر علماء النفس أن طريقة التفكير ترتبط ارتباطاً وثيقاً باللغة المستخدمة عند التفكير، فإن اللغات العالمية لا تختلف اختلافاً لفظياً فقط بل ان كل لغة تتضمن بين ثناياها طريقة معينة للتفكير والتحليل ، فمثلاً كثيرمن اللغات تختلف عن اللغة العربية في تقديم المسند على المسند اليه بعكس اللغة العربية وهذا له تأثير كبير في طريقة التفكير والتحليل الذهني .

كما أن اللغة الفارسية واليونانية تستلزم تصور القضايا الحملية على أنها من باب ثبوت شيء لشيء ، لذلك يذكر فيها الرابط بين الموضوع والمحمول وهو (است أو استين)، بينما اللغة العربية تصور للذهن أن القضية الحملية من باب الهوهوية بين الموضوع والمحمول نحو زيد قائم ، ولذلك عندما يعبرون عن نسبة الربط فيها يذكرون ضمير الشأن وهو - لفظ هو-.

ومما لا شك فيه أن تصور القضية على النحو الأول يختلف عن تصورها على النحو الثاني ، فلو كان ارتباط اللفظ بالمعنى ارتباط السبب بالمسبب لم نجد تلازماً بين طبيعة اللغة وطريقة التفكير، إذ شأن اللفظ حينئذٍ اخطار المعنى فقط كاخطاره باي لفظ من لغة اخرى فلا يتغير نوع تصور المعنى لتغير طريقة اللفظ ، بينما تأثر اسلوب التفكير باللغة المستخدمة كاشف عن علاقة الاندماج والهوهوية بين اللفظ والمعنى وانعكاس المعنى في اللفظ نفسه .

الشاهد الرابع : الاستعمال غير التفهيمي : ان الانسان حينما يستعمل اللفظ فتارة يكون مقصوده تفهيم الاخرين أو تفهيم نفسه وتارة يستخدمه لأهداف اخرى كهدف الدعاء أو التلقين أو الترويح النفسي ، فبالنسبة لهدف الدعاء مثلاً لو تلفظ الانسان

بالفاظ المناجاة مع الله تبارك وتعالى فهنا لا يقصد الداعي تفهيم المخاطب لعلمه بعلم الله بجميع ما يخلد في ذهنه قبل النطق ، وأيضاً لا يقصد من طرح هذه الألفاظ اخطار معانيها في ذهنه لحضور هذه المعاني مسبقاً قبل تلفظه بالفاظها، ولو قصد اخطارها بتلك الألفاظ لكان من قبيل تحصيل الحاصل وهو محال .

وإنما مقصوده بذلك اظهار العبودية والذلة أمام الحق تبارك وتعالى ، فلولا شعور الداعي بحضور المعاني الروحية في نفس حضور الألفاظ لما استخدمها في مقام الدعاء ، إذ لو كان دور اللفظ بالنسبة لمعناه دور السبب بالنسبة للمسبب لم تكن هناك حاجة للتلفظ لحضور المعاني في ذهنه ، لكن اندفاعه للتلفظ بهذه المعاني كاشف عن شعوره اليقيني باندماج صورة المعنى في صورة اللفظ ، بحيث أنه اذا احضر اللفظ فقد احضر المعنى خارجا بحضور اللفظ .

ومعلوم أن العبودية أنما هي في المعنى لا في اللفظ ، ومقصوده الاساسي هو تحقيق تلك المعاني الروحية خارج ذهنه ، فلولا ادراكه علاقة الاندماج بين صورة اللفظ وصورة المعنى وحضور المعنى بحضور اللفظ لما قام بالتلفظ في مقام الدعاء والمناجاة .

وكذلك عند الكلام مع النفس بهدف التلقين النفسي الذي ذكرت المدرسة السلوكية في علم النفس أنه من طرق العلاج للأمراض النفسية الكثيرة، فإذا اصيب الانسان في حياته بظروف قاسية سببت تأخر مسيرته العلمية أو العملية فقد يصاب بمرض القلق والتوتر النفسي ، ومن طرق العلاج لمثل هذا المرض هو عملية التلقين النفسي بأن يتحدث مع نفسه بألفاظ التشجيع والتحضيض والدفع لمواصلة مسيرته .

فعملية التلقين لم يكن المقصود بها اخطار المعاني في الذهن لخطور هذه المعاني مسبقا قبل الألفاظ فتحصيلها باللفظ من باب تحصيل الحاصل وهو محال ، و لم يكن المقصود بها تفهيم الآخرين لأن الخطاب مع النفس لا مع الغير، بل المقصود في تلقين النفس كفاءتها وقدرتها، وحينئذٍ لو كانت علاقة اللفظ بالمعاني التشجيعية علاقة السببية لم يكن هناك حاجة للتلفظ ، لكن ادراك المتكلم اندماج صورة المعنى في صورة اللفظ بحيث أنه اذا احضر اللفظ فقد احضر المعنى التشجيعي للنفس هو الذي دفعه للتلفظ ، حيث أن علاج مرضه في المعنى لا في اللفظ فلولا حضور المعنى بحضور اللفظ لما تمت عملية التلقين .

وكذلك أساليب الترويح عن النفس أوتاليمها او توبيخها أو تفريحها من خلال التلفظ بالفاظ الألم والفرح كاشف عن شعور وجدان المتكلم بهوهوية صور الألفاظ وصور المعاني ، وحضور المعاني بحضور اللفظ على نحو الاندماج والاتحاد، وكون المعنى ماهية اخرى قد اكتسبها اللفظ مع ماهيته التكوينية كما سبق بيانه.

الشاهد الخامس : سراية الحسن والقبح من المعنى إلى اللفظ . مما لا ريب فيه وجداناً الشعور بكراهة بعض الألفاظ كلفظ هتلر ويزيد لقبح معانيها واستحسان بعض الألفاظ الأخرى كالحسن وعلي ومحمد لحسن معانيها، فلولا علاقة الاندماج بين اللفظ والمعنى واتحاد صورتيهما لما سرى الحسن والقبح من المعنى الى اللفظ .لكن ربما يقال : بان كراهة اللفظ واستحسانه لا يكشف عن كون علاقة اللفظ بمعناه علاقة الهوهوية بل لأن ذكر اللفظ سبب لأخطار المعنى القبيح ، فهذه السببية لخطور القبيح أوجبت النفور من اللفظ لا لكون العلاقة بينهما هي علاقة الاتحاد والاندماج .

ولكن الذي يظهر بالتامل الوجداني هو دلالة سراية الحسن والقبح من المعنى الى اللفظ على وحدة العلاقة واندماجيتها، وذلك لأن القبح والحسن بمعنى النقص والكمال وعاءه هو المعنى بوجوده الخارجي وانما يسري للصورة الذهنية أولا ثم منها اعد اللفظ ، وسريانه للصورة الذهنية والألفاظ لا بمعنى الكمال والنقص الواقعيين بل بمعنى القبول والرفض النفسيين ، ولولا اتحاد الصورة الذهنية مع ما في الخارج في ماهية واحدة وذات فاردة لما سرى الحسن والقبح من المعنى الخارجي للمعنى الذهني ، فكذلك لولا وحدة الصورة الذهنية للمعنى مع صورة اللفظ بحيث يعد حضور اللفظ حضوراً للمعنى لما سرى الحسن والقبح من المعنى الى اللفظ.

الشاهد السادس : ان المناطقة قسموا الدلالة للمطابقية والالتزامية ، فإن دلالة اللفظ على تمام معناه مطابقة ودلالة اللفظ على جزء معناه أو ما هو خارج عنه لازم له التزام ، لرجوع الدلالة التضمنية في الواقع للدلالة الالتزامية ، حيث ان الكل والجزء متلازمان خارجاً وذهناً بمعنى كون حضور الكل حضوراً للجزء ولا عكس ، فمثلاً لفظ الشمس موضوع للجرم الناري ودلالته مطابقية ولكن لتلازم هذا الجرم مع الشعاع صارت دلالة لفظ الشمس على الشعاع دلالة التزامية ، لكون اللزوم من اللزوم البين بالمعنى الأخص وحينئذٍ نقول : لو كانت علاقة اللفظ بالمعنى علاقة الملزوم باللازم لم يكن هناك فرق بين الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية في الخطور الذهني أصلاً ، حيث أن دلالة اللفظ على معناه المطابقي بالملازمة لتلازمهما ذهناً في الخطور، وكذلك دلالة اللفظ على الشعاع مثلاً بالملازمة لتلازمهما ذهناً نتيجة تلازم المعنى المطابقي والالتزامي في الاحساس .

نعم بينهما فرق في مرحلة الانتخاب باعتبار أن اللفظ قد انتخب للدلالة على المعنى المطابقي لا للدلالة على المعنى الالتزامي ، لكن هذا الفرق لم ينعكس على مرحلة الاشارة ولا مرحلة التلازم والسببية، فإن اللفظ ملزوم لكليهما دال عليهما من باب السببية والملازمة مع أن الفرق بينهما واضح عند الوجدان وأن انتقال الذهن للمعنى المطابقي أرسخ وأقوى من انتقاله للمعنى الالتزامي .

ولو كانت درجة الانتقال للمعنى الالتزامي مساوية لدرجة الانتقال للمعنى المطابقي لكان المعنى الالتزامى مطابقياً بلا اشكال ، فالفرق الوجداني بين الدلالتين من حيث القوة والضعف كاشف عن كون علاقة اللفظ بالمعنى علاقة الاندماج والهوهوية وهي حاصلة في المعنى المطابقي لأنه المعنى الوضعي دون الالتزامي ، فعلاقة اللفظ به علاقة السببية والملازمة .

وربما يقال : بان الفارق بين الدلالة المطابقية والالتزامية بان سببية اللفظ لخطور المعنى المطابقي بلا واسطة بينما سببية اللفظ لخطور المعنى الالتزامي بواسطة خطور المطابقي أولاً ، فهذا هو الفارق بين الدلالتين والا فكلاهما مندرج تحت علاقة السببية بين اللفظ والمعنى.ولكن الصحيح أننا لا نرى وجداناً حضور ثلاث صور ذهنية في الدلالة الالتزامية، صورة اللفظ وصورة المعنى المطابقي وصورة المعنى الالتزامي بل لا نرى غير صورتي المعنى المطابقي والالتزامي ، مضافاً إلى أن الفلاسفة فرقوا بين اللزوم البين بالمعنى الأخص والبين بالمعنى الأعم وغير البين بأن الأول ما كان تصور الملزوم كافياً في تصوره دون الثاني وبنوا الدلالة الالتزامية على البين بالمعنى الأخص ، فلا يحتاج حينئذٍ بناءاً على هذا التحديد في الانتقال للمدلول الالتزامي الى تصور اللفظ أبداً بل تصور الملزوم وهو المعنى كاف في تصور اللازم .

فلو كانت علاقة اللفظ بالمعنى المطابقي علاقة السببية لكان تصور المعنى المطابقي بعد ذلك كافياً في تصور اللازم بلا حاجة لتصور اللفظ مرة اخرى ليدل على المعنى الالتزامي بالواسطة وتتحول الدلالة الالتزامية حينئذٍ من كونها لفظية إلى كونها عقلية، وهي التلازم بين المعاني ، وهذا ما التزم به بعض الأعاظم [1] (قده) ، مع أن المناطقة يعدونها من الدلالات اللفظية .

بينما لو قلنا بأن علاقة اللفظ بالمعنى علاقة الهوهوية فتصور اللفظ هو تصور للمعنى وتصور المعنى المطابقي ملازم لتصور المعنى الالتزامي ، فيصح حينئذٍ أن ينسب خطور المعنى الالتزامي إلى اللفظ وتبقى الدلالة الالتزامية دلالة لفظية لا عقلية، بخلاف ما لوكانت علاقة تصور اللفظ بتصور المعنى علاقة السببية فإن اللفظ ينتهي دوره بمجرد تصور المعنى المطابقي ، والانتقال حينئذٍ للمعنى الالتزامي يكون بواسطة المعنى المطابقي نفسه بلا نظر لصورة اللفظ ، فلا تكون الدلالة لفظية بل عقلية وللبحث مقام اخر. والحاصل بعدعرض هذه الشواهد هو كون علاقة المعنى باللفظ الموضوع علاقة الهوهوية والاندماج ، واما علاقة الاشارة والسببية فهي من مبادئ العلاقة الوضعية لا هي نفسها.

وعدم حصول علاقة الهوهوية في بعض الأذهان بالنسبة لبعض الألفاظ ، كمن يتذكر اللفظ وهو ناسٍ للمعنى أو بالعكس ، أو لا يكون انتقاله للمعنى عبر اللفظ ومن خلاله كالمتعلم للغة معينة الذي ينتقل ذهنه للمعنى بنحو السببية لا الهوهوية، فهذا لم تتحقق العلاقة الوضعية بالنسبة له ، فإن العلاقة الوضعية أمر ذهني

[1] السيد الخميني في كتاب البيع ١ : ٧٠.

يختلف باختلاف الأذهان والظروف ففي بعض الأذهان لبعض العوامل ربما لم تتحقق بعد ولكنها تحققت في غيره .

إذن فما نريد قوله هو: أن الملحوظ وجداناً عندنا أنه بعد الاحساس باللفظ تكون هناك صورة واحدة في الذهن وهي صورة اللفظ وهذه الصورة نفسها مشيرة للمعنى على نحو يكون المفهوم اللفظي مغفولاً عنه والتوجه الأساسي للمعنى ، وليس هناك صورتان احداهما مستلزمة لحضور الأخرى، والشواهد التي عرضناها محاولات لتقريب هذه الفكرة عندنا والا فالدليل الوحيد في القضايا النفسية والذهنية هو الوجدان.

المقام الثاني : بيان حقيقة الوضع

اختلف الأعلام في تحديد حقيقة الوضع وطرحوا عدة نظريات في هذا المقام ، وقبل التعرض لمناقشات نظرياتهم في الوضع نذكر مقدمة نشرح فيها وجهة نظرنا في حقيقة الوضع اجمالاً مما يساعدنا على فهم النظريات الأخرى ومعرفة كيفية مناقشتها .

المقدمة : وتتضمن أربعة أمور:

أ - ان البحث في نشأة اللغات ، ومتى بدأت أول كلمة على لسان البشر، ومن هو الواضع اللغوي ، وكيفية تكامل اللغات وتطورها، بحث لا نتعرض له لوجهين :

١ - عدم وصول العلماء في الفلسفة واللغة والأصول حتى الآن إلى أدلة قاطعة وقناعات كافية في هذا المجال وما زال الرأي تخميناً وتقريباً فقط .

٢ - عدم مدخلية ذلك في البحوث الأصولية، لعدم توقف البحث الأصولي عليه على الصعيدين العلمي والعملي ، لذلك نقتصر على بيان حقيقة الوضع اللغوي في العصر الحاضر، وبيان مراحله وصور تطوره . وفهم حقيقة الوضع اللغوي المعاصر يفيدنا في تحديد انطلاقة اللغة ونشأتها عند الانسان مادام الاندفاع نحو عملية الوضع والقيام بها امراً فطرياً عند الانسان ومقوماً لانسانيته ، والأمر الفطري لا يتغير بتغير العصور والحضارات والمجتمعات ، فيمكن استكشاف كيفية بداية اللغة وتطورها من خلال تحديد حقيقة الوضع في العصر الحاضر.

ب - ان العلاقة بين اللفظ والمعنى الموضوع له كما سبق تمر بمراحل أربع :

١ - مرحلة الانتخاب : وهي المسماة عندهم بالوضع .

٢ - مرحلة الاشارة : وهي الاشارة باللفظ للمعنى لعوامل كمية أو كيفية تساعد على ذلك .

٣ - مرحلة التلازم والسببية الذهنية: وهي كون صورة اللفظ سبباً لتصور المعنى .

٤ - مرحلة الهوهوية : وهي اندماج تصور المعنى في تصور اللفظ .

وهنا بحثان يتعلقان بهذه المراحل :

الأول : هل ان نتيجة المرحلتين الأوليين حصول المرحلة الثالثة فقط بحيث تكون العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى هي مرحلة التلازم والسببية فقط ، أم تتطور العلاقة إلى مستوى المرحلة الرابعة بحيث تكون هي حقيقة العلاقة الوضعية وما قبلها مبادئ ومقدمات لحصولها؟

وهذا ما تعرضنا له سابقاً في المقام الأول ، واخترنا التصور الثاني وهو كون العلاقة الوضعية عبارة عن الهوهوية والاندماج بين تصور وتصور المعنى.

الثاني : يتعلق بالمرحلتين الأوليين ، وهو أننا سواء قلنا بان العلاقة الوضعية - أي الوضع بالمعنى الاسم المصدري - تعني التلازم أو قلنا بانها تعني الهوهوية ما هو الطريق الممهد لحصول هذه العلاقة، وهو المعبر عنه بالوضع بالمعنى المصدري ؟

وهل هذا الطريق عبارة عن التخصيص أو التعهد أو القرن المؤكد أو غير ذلك من النظريات ؟

وهذا ما يتم البحث عنه في هذا المقام الثاني.

ج - في تحليل المرحلة الأولى، وهي مرحلة الانتخاب بحسب مسلكنا ووجهة نظرنا، فنقول : مرحلة الانتخاب والوضع بالمعنى المصدري لها حقيقة ولها مصحح ، أما حقيقتها فهي اعتبار ادبي من الاعتبارات الأدبية ، فإن الاعتبار الادبي معناه اعطاء حد شيء لشيء آخر لنقل الاحاسيس للشيء الآخر وتوجيهها نحوه ، فعندما يقال على سبيل الاستعارة جاء أسد ويقصد به الرجل الشجاع فإن الشجاع هنا قد اعطى حد الأسد المفترس لنقل احاسيس الهيبة والخوف من الأسد الحقيقي إلى الأسد المجازي وهو الرجل الشجاع ، فكذلك عملية الوضع لون من ألوان الاعتبار الأدبي ، فعندما يقال هذه نار ويكرر الاطلاق فانما المقصود بذلك اعطاء حد النار وهو الصورة الخاصة لمفهوم النار للفظ نفسه ولتظل الحالة الاحساسية للانسان عندما يرى النار موجودة مع سماع لفظ النار أيضاً .

وأما المصحح لهذا الاعتبار الأدبي فهو التمهيد لحصول العلاقة الراسخة بين اللفظ والمعنى ، فالوضع والجعل والتخصيص اعتبار أدبي غير متأصل قصد به التمهيد لحصول العلاقة بين اللفظ والمعنى، لما ذكره علماء البيان من كون المجاز طريقاً للحقيقة، فالاعتبار في بدئه أدبي غير متأصل وبوصوله لمرحلة الاشارة والتفهيم يتحول الاعتبار لكونه حقيقة متأصلة تكوينية بين اللفظ والمعنى .

د - في بيان نظريتنا في الوضع ؛ خلاصة وجهة نظرنا في الوضع تبرز في نقاط :

الأولى : إن الأصوليين عندما بحثوا عن تحديد حقيقة الوضع كانوا مهتمين بعدة ملاحظات ، منها ان الهدف الأساسي من الوضع هو الوصول للعلاقة الذهنية الراسخة بين اللفظ والمعنى ، ولذلك تسائلوا عن اقرب

الطرق وأقوى الأسباب المؤثرة في حدوث العلاقة المذكورة ، فهل هذا السبب القريب هو التخصيص أو التعهد أو القرن أو جعل الملازمة .

ومنها ادراكهم ان العملية الاعتبارية وهي جعل اللفظ بازاء المعنى غير افية في حدوث العلاقة المذكورة، فإن مليار تعهد ومليار جعل وتخصيص لا يخلق تلازماً بين تصور اللفظ وتصور المعنى ما لم تنضم المرحلة الثانية إليه ، وهي مرحلة وضوح المعنى من اللفظ عبر القرائن المساهمة في هذا الوضوح بكمها أو كيفها . المعبرعنها سابقاً بمرحلة الاشارة .

ومنها أن المرحلة الثانية لا تنفصل عن المرحلة الأولى في حيثية التمهيد للعلاقة الراسخة بين اللفظ والمعنى، بل هذه مترتبة على المرحلة الأولى ترتباً طبعياً كترتب اجزاء العلة الاعدادية، فمن الواضح ان المرحلة الثانية هي مرحلة اظهار المعنى باللفظ واظهار المعنى باللفظ ولو بالقرينة فرع وجود ربط واختصاص بين اللفظ والمعنى ولو كان ربطاً اعتبارياً الذي هو المرحلة الأولى ، فالمرحلة الثانية متفرعة من المرحلة الأولى في مقام التمهيد للعلاقة الوضعية، كما قال علماء الأصول بأن مرحلة الاتباع فرع مرحلة الاختراع .وبناءاً على هذه الملاحظات الثلاث يحاول كل مسلك من المسالك المذكورة في باب الوضع صياغة الوضع صياغة تجمع بين المرحلتين الأولى والثانية، لمدخليتهما معاً في حدوث العلاقة الوضعية وعدم انفكاك الثانية عن الأولى وتفرعها عنها . وظنوا ان ذلك هو أقرب الأسباب والطرق لحدوث العلاقة الوضعية المذكورة .

فقال بعضهم كصاحب الكفاية بمسلك الاختصاص بين اللفظ والمعنى[١] ، لتصوره أن الاختصاص عنوان جامع بين المرحلتين المؤثرتين ، وذهب الاستاذ السيد الخوئي (قده) لمسلك التعهد[٢] ، وقد يعمم للتعهد الفردي والعقلائي والتعهد بالجعل والتعهد عبر الاستعمال حتى يكون شاملاً للمرحلتين الأوليين ، وذهب بعضهم إلى كون الوضع هو القرن الموثق بين اللفظ والمعنى ، الخ .

الثانية : ان هذه المسالك المذكورة ان كانت تعبر عن مرحلة واحدة من المراحل الثلاث للوضع ، وهي مرحلة الجعل او مرحلة الاستعمال مع القرينة أو مرحلة الترابط بين صورة اللفظ وصورة المعنى، فهي غير وافية بعكس حقيقة الوضع وتجليتها على واقعها، لأن حقيقة الوضع تعني تدرج هذه المراحل ومساهمتها معاً في حصول الترابط الوضعي بين اللفظ والمعنى ، فلا يمكن فصل مرحلة منها عن مرحلة اخرى.

وان كانت المسالك - كما ذكرنا في النقطة السابقة - تحاول أن تدمج المرحلة الأولى والثانية وتصهرهما في صياغة واحدة تعبر عن حقيقة الوضع فهذا خطأ واضح ، لان المرحلتين متغايرتان فالأولى وهي مرحلة

---

[١] الكفاية : ٩ .

[٢] محاضرات في اصول الفقه ١ : ٣٨ و ٤٣ ، تعليقة أجود التقريرات ١ : ١٢.

الجعل اعتبارية والثانية وهي مرحلة اظهار المعنى باللفظ مع القرينة مرحلة واقعية تكوينية ترجع لسببية اللفظ مع القرائن المولدة للانتقال الى المعنى بكمها وكيفها .

فدمج المرحلتين حينئذٍ في صياغة واحدة ولو بعنوان انتزاعي جامع بينهما لا يعكس اختلاف المرحلتين في درجة التأثير وتفرع الثانية على الأولى وترتبها عليها، فهذا التدرج والترقي من بداية الجعل ثم للاستعمال مع القرينة ثم لحصول الترابط بين اللفظ والمعنى لا ينعكس في صياغة واحدة تجمع المرحلتين .

الثالثة : ان حقيقة الوضع في نظرنا هي الهوهوية بين تصور اللفظ وتصور المعنى الحاصلة من مقدمات ثلاث:

١ - الجعل .

٢ - الاستعمال مع القرينة .

٣ - التلازم .

أما مرحلة الجعل والانتخاب فهي عملية اعتبارية كما سبق بيانه ، وتعنى جعل اللفظ بإزاء المعنى . وهذا الاعتبار الأدبي يمكن صياغته بعدة صور وألوان ، منها التخصيص ومنها جعل الملازمة ومنها جعل الهوهوية ومنها التعهد ومنها القرن المؤكد، فهذه المسالك كلها مقبولة عندنا على مستوى المرحلة الأولى ، لأنها صياغات متعددة لاعتبار ادبي واحد ، واختلافها يكشف عن اختلاف المستوى الثقافي والذوقي والظرف الحضاري الذي ينمو فيه هذا التفكير وهذا المسلك .

وأما مرحلة الاشارة فقد تكون عملية مقصودة من قبل الواضع في تكراره الاستعمال وتكثير القرائن المشيرة والعوامل المرسخة للعلاقة بين اللفظ والمعنى ، وفي الغالب لا تكون عملية مقصودة بل هي أمر تكويني ، وهو كثرة الاستعمال والاطلاق وحمل اللفظ على المعنى مع القرائن وهذا ما يسمى بالعامل الكمي ، أو توافر قرائن سياقية ومقامية مع عوامل مثيرة تساعد على تأكد العلاقة الوضعية بين اللقظ والمعنى وهذا ما يسمى بالعامل الكيفي .

وأما المرحلة الثالثة فهي مرحلة تحقق العلاقة الوضعية في نظرية المشهور، وهي سببية تصور اللفظ لتصور المعنى . وهي عندنا مقدمة قريبة لحصول العلاقة الوضعية، والعلاقة عندنا هي درجة أرقى من ذلك وهي حصول الهوهوية والاندماج بين صورة اللفظ وصورة المعنى، وهذا ما تعرضنا لشرحه سابقاً .

المسالك في حقيقة الوضع

وهي عدة مسالك ونظريات نتحدث عنها تفصيلاً:

الأول : مسلك الملازمة : وقد طرحه المحقق العراقي (قده) وبيانه يتم بذكر نقطتين :

أ - ان تعبيرات المحقق العراقي مختلفة، فتارة يقول : بأن الوضع هو الملازمة الاعتبارية ، وتارة يقول : بأنه الملازمة الواقعية ، وصار هذا سبباً للايراد على المحقق المذكور من قبل الاعلام بان الملازمة الاعتبارية تختلف عن الملازمة الواقعية فهما مسلكان متغايران لا مسلك واحد فكيف جعلهما مسلكاً واحداً ؟!

ولكن الصحيح أن مقصود المحقق العراقي (قده) أن الوضع عبارة عن كلي الملازمة الجامع بين مراحل الوضع ودرجاته ، فهذه الملازمة في المرحلة الأولى من مراحل الوضع ملازمة اعتبارية، وهي عبارة عن جعل التلازم بين اللفظ والمعنى واعتبارهما متلازمين . وهذه الملازمة أيضاً في المرحلة الأخيرة من الوضع ملازمة واقعية ، وهي عبارة عن استلزام تصور اللفظ لتصور المعنى ، فاختلاف التعبير عن الملازمة ناظر لاختلاف مراحلها ودرجاتها ، والا فالوضع بالمعنى العام الشامل هو العنوان الانتزاعي ، وهو عنوان الملازمة الشامل للملازمتين الاعتبارية والواقعية .

ب - ليس المقصود بالملازمة معناها اللغوي ، وهو المفاعلة القائمة بالطرفين ، إذ الاستلزام هنا قائم بطرف واحد وهو اللفظ لكون تصور اللفظ مستلزماً لتصور المعنى ولا عكس حيث لا يكون تصور المعنى مستلزماً لتصور اللفظ في نظرهم . فلا توجد ملازمة لغوية بل استلزام من طرف اللفظ فقط ، اذن فالمقصود بالملازمة طبيعي التلازم القائم بتصور اللفظ ، كلفظ المهاجرة

والمسافرة المراد منه طبيعي المبدأ لا المشاركة القائمة بالطرفين[1] .

وتعليقنا على هذا المسلك يتلخص في ملاحظتين :

الأولى : ان التعبيرعن الوضع بانه الملازمة الجامع بين الملازمة الواقعية بين اللفظ والمعنى والملازمة الاعتبارية لا يكشف عن حقيقة الوضع لأمرين :

أولاً : لأن هذا الجامع هو عين الملازمتين المذكورتين وكلاهما لا يعبران عن حقيقة الوضع ، فالملازمة الواقعية يلاحظ عليها أنا قد اقمنا البرهان فيما سبق على كون الوضع بالمعنى الاسم المصدري هو الهوهوية والاندماجية بين تصور اللفظ وتصور المعنى لا الملازمة بين التصورين ، والملازمة الاعتبارية يلاحظ عليها أنها لون من ألوان الاعتبار الأدبي والاعتبار الأدبي يحتاج لمصحح ، والمصحح المذكور سابقاً وهو جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى لأجل التمهيد والاعداد لحصول الملازمة الواقعية بين صورة اللفظ وصورة المعنى ، هذا المصحح مشترك بين صياغات الاعتبار الأدبي المختلفة التي منها التعهد ومنها القرن المؤكد ومنها الاختصاص ، فلا يوجد مصحح معين لهذا الاعتبار الأدبي الخاص وهو جعل الملازمة، فما هو المصحح لاعتباره بخصوصه ؟

---

[1] مقالات الاصوليين : ١٣ - ١٥.

ثانياً: ان هذا التعريف للوضع فاقد لركيزة مهمة في مسيرة العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى، وهي المرحلة الثانية من مراحل الوضع التي هي عبارة عن سببية اللفظ مع القرينة للانتقال الى المعنى، حيث لا يوجد في تعريف الوضع بأنه الملازمة أي اشارة لهذه المرحلة الضرورية لمسيرة الوضع ، وهي مرحلة سببية اللفظ مع القرينة للمعنى .

الثانية : ما طرحه في المحاضرات بقوله : أن الملازمة ان قصد بها الملازمة الواقعية فهي تارة تقاس بالنسبة للجاهل بالوضع وتارة تقاس بالنسبة للعالم به ، فإن قيست بالنسبة للجاهل فهو مستحيل ، إذ لا يمكن للجاهل بالوضع ادراك الملازمة بين اللفظ والمعنى والا لاستحال الجهل باللغات كلها اذا كان هناك ملازمة واقعية بين اللفظ والمعنى شاملة للجاهل والعالم ، وان قيست بالنسبة للعالم بالوضع فهي حاصلة عنده لكنها متفرعة عن الوضع مترتبة عليه لا أنها هي الوضع نفسه .

وان أريد بها الملازمة الاعتبارية فتارة تلاحظ بالنسبة للجاهل بالوضع وتارة تلاحظ بالنسبة للعالم به ، فإن لوحظت بالنسبة للجاهل بالوضع فصدورها لغو لأن الجاهل بالوضع لا علم له به حتى ينتقل من تصور اللفظ لتصور المعنى فاعتبار الملازمة في حقه لا يجدي شيئاً ولا اثر له ، وان لوحظت بالنسبة للعالم بالوضع فيرد عليها أنها تحصيل حاصل لأن العالم بالوضع عنده ملازمة ذهنية بين اللفظ والمعنى فتحصيل هذه الملازمة باعتبارها في حقه تحصيل ما هو حاصل بالوجدان عن طريق التعبد، وهو من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل[1].

ولكن هذا النقاش مدفوع :

أولاً : إننا نختار ان المراد بالملازمة الواقعية هي المقاسة بالنسبة للعالم بالوضع لا بالنسبة للجاهل به ومع ذلك لا يرد الاشكال بأن هذه الملازمة ليست هي بالوضع بل هي متفرعة عن الوضع ، وذلك لأن الوضع على نوعين الوضع بالمعنى المصدري والوضع بالمعنى الاسم المصدري ، والملازمة الواقعية وان كانت متفرعة عن الأول لكنها هي الوضع بالمعنى الثاني ومراد صاحب هذا المسلك عندما يعرف الوضع بالملازمة الواقعية هو المعنى الثاني لا الأول ، فلا يرد الاشكال المذكور.

وثانياً : اننا قد نختار أن المراد بالملازمة في التعريف الملازمة الاعتبارية

لكن في حق الجاهل بالوضع لا في حق العالم به لئلا يلزم تحصيل الحاصل ، والاشكال المذكور بان الملازمة الاعتبارية في حق الجاهل لغو لعدم انتقاله من اللفظ للمعنى بمجرد هذه الملازمة فيه : ان اعتبار الملازمة في حق الجاهل لم يقصد منه حصول الانتقال للمعنى عن طريق اللفظ بعد اعتبار الملازمة مباشرة وبدون واسطة حتى يرد اشكال اللغوية، بل المقصود منه حصول الانتقال للمعنى بواسطة المرور بالمرحلة الثانية وهي سببية

[1] محاضرات في اصول الفقه ١ : ٣٩ ــ ٤٠.

اللفظ مع القرينة للمعنى ، فالاعتبار للملازمة مع شريطة المرحلة الثانية من مراحل الوضع لا يكون لغواً بالنسبة للجاهل بهذا الوضع .

المسلك الثاني : مسلك الهوهوية :

وحاصله : ان الاعتبار الأدبي الصادر من الواضع فردا أو مؤسسة أو مجتمعاً هو جعل الهوهوية بين اللفظ والمعنى بهدف الوصول للهوهوية، وقد أورد الاستاذ السيد الخوئي (قده) على هذا المسلك ثلاثة ايرادات :

الأول : ما ذكر في المحاضرات ومحصله : ان تنزيل شيء مكان شيء آخر يحتاج إلى مصحح والمصحح للتنزيل ترتيب آثار المنزل عليه على المنزل ، فمثلاً في قول الشارع (الطواف بالبيت صلاة)[1] نوع من التنزيل لم يصح ذلك الا باعتبار ترتيب آثار الصلاة ولوازمها على الطواف ، وهنا في مقامنا عندما يقوم الواضع بجعل الهوهوية بين اللفظ والمعنى فهذا نوع من التنزيل أي تنزيل وجود اللفظ منزلة وجود المعنى للهوهوية بينهما، مع أنه لا تترتب آثار المعنى من طلبه أو النفور منه على اللفظ بمجرد هذا التنزيل فلا مصحح له[2].

ويلاحظ على هذا الايراد بأن اعتبار الهوهوية بين صورة اللفظ وصورة المعنى لون من ألوان التنزيل والاعتبارات الأدبية المتوقفة على وجود المصحح ، والمصحح كما ذكر هو ترتب آثار المنزل عليه على المنزل ، الا ان هذا الترتب يكفي في كونه مصححاً حصوله ولو بالواسطة ولا وجه لتوقف مصححيته على الترتب المباشر.

فتنزيل الشجاع منزلة الأسد من الهيبة والعظمة في النفوس يتم ولو بواسطة كثرة الحمل والاطلاق ولا يحتاج المصحح الى الترتب المباشر، وكذلك في محل كلامنا يكفي في تنزيل وجود اللفظ منزلة وجود المعنى واعتبار الهوهوية بينهما ترتب لوازم المعنى واثاره على الوجود الذهني للفظ ولو بواسطة كثرة الحمل والاطلاق بدون حاجة للترتب المباشر.

الثاني : إن الهدف من الوضع هو حصول الدلالة أي دلالة اللفظ على المعنى ، ومن الواضح ان الدلالة تتوقف على طرفين متغايرين دال وهو صورة اللفظ ومدلول وهو صورة المعنى فجعل الهوهوية بينهما لا ينسجم مع الهدف وهو الدلالة ، اذن هذا النوع من الوضع وهو جعل الهوهوية لا يتلائم مع هدف الوضع من حصول الدلالة المتوقفة على الطرفين[3] .

---

[1] عوالي اللآلي ١ :٢١٥ ، سنن النسائي ٥ : ٢٢٢ .

[2] محاضرات في اصول الفقه ١ : ٤١.

[3] محاضرات في اصول الفقه ا : ٤١ - ٤٢

ويلاحظ على هذا الايراد : ان الدلالة في نظر المورد عبارة عن علاقة السببية والتلازم بين تصور اللفظ وتصور المعنى لذلك يراها متقومة بطرفين فلا وجه لاعتبار الهوهوية بينهما، بينما الصحيح ما ذكرنا سابقاً من كون الدلالة والعلاقة الوضعية عبارة عن الهوهوية واندماج صورة المعنى في صورة اللفظ لذلك يكون اعتبار الهوهوية بينهما منسجماً تماماً مع نتيجة الوضع وهدفه .

الثالث : ان تفسير الوضع بالهوهوية بين اللفظ والمعنى تفسير يحتاج الى عمق في النظر ودقة في التفكير وهذا بعيد عن الاذهان العامية التي بيدها عملية الوضع غالباً ، بينما اذا تأملنا في حقيقة الوضع نجدها امراً ميسوراً يصدر حتى من الاطفال والمجانين بل من الحيوانات فكيف يصح تفسير هذا الأمر الميسور بهذا المعنى الدقيق الذي لا تناله الافهام السطحية الساذجة.

ويلاحظ على هذا الايراد :

أولاً : النقض بمسلك التعهد فإن الاستاذ السيد الخوئي (قده) مع ايراد هذا الاعتراض على مسلك الهوهوية يتبنى مسلك التعهد النفساني بين الواضع ونفسه - أي أنني متى ذكرت اللفظ الكذائي فاقصد المعنى الفلاني - مع أن مسلك التعهد مورد لنفس الاشكال ، وهو بعده عن الاذهان العامية الساذجة التي تمارس عملية الوضع غالباً .

ثانياً : ان جعل الهوهوية امر سهل يسير لا يحتاج لعمق الفكر ولا دقة التأمل لأنه لون من ألوان المجاز، وهو ما يسمى بالاستعارة أي إلباس أحد الشيئين لباس الاخر وهذا ما يقوم به أغلب أبناء العرف في محاوراتهم ، فمثلاً قولهم فلان أسد وهي قمر وجاءني أسد لا اشكال أنه من مصاديق الاستعارة، وهي اعتبار الهوهوية بين النوعين وأن الرجل الشجاع مصداق للأسد بل هو اسد حقيقي.

وكقول الشاعر:

قامت تظللني ومن عجب شمس تظللني من الشمس

بل اعتبار الهوهوية يصدر حتى من الأطفال كما في مقام الشتم حيث يقال (يا كلب بن الكلب) فإن هذا الاطلاق استعارة حقيقية واعتبار للهوهوية . فإذا كان اعتبار الهوهوية من المرتكزات المستقرة في أذهان المجتمعات فلا مانع من تصوير الوضع بالمعنى المصدري بمعنى الهوهوية ودخوله تحت هذا المرتكز العام وإن لم يعبرهذا المفهوم عن تمام مراحل الوضع ودرجاته.

المسلك الثالث : مسلك التعهد: وقد ذهب اليه مجموعة من اعلام الأصول ، اولهم كما نعلم المحقق ملا علي النهاوندي في كتابه شرح الأصول ، والمحقق الحائري في كتاب الدرر[١]، وآغا رضا الاصفهاني في كتاب وقاية الأذهان [٢] ، ووافقهم الاستاذ

الخوئي (قده)[٣] وقبل استعراض الملاحظات الواردة على هذا المسلك نطرح مقدمة تشتمل على تصويره :

مقدمة : سبق ان قسمنا الدلالة إلى الدلالة الانسية وهي خطور المعنى عند خطور اللفظ وتحدثنا عن حقيقتها وأنها من باب التلازم أو من باب الهوهوية، والدلالة التفهيمية وهي الحكم على كون المتكلم الملتفت قاصداً لتفهيم الظاهر من كلامه ، والدلالة التصديقية وهي الحكم على كون المتكلم مريداً للمعنى الظاهر من كلامه ارادة جدية فالظاهر حجة له وعليه .

وما نركز عليه الآن من الأقسام هو القسم الثاني وهو الدلالة التفهيمية أي كون المتكلم الملتفت قاصداً لتفهيم معنى كلامه ، وأما الدلالة الانسية فقد سبق البحث عنها وعن حقيقتها ومنشئها، وأما الدلالة التصديقية فليست دلالة لفظية بل دلالة سياقية مقامية ، اي ظاهر كون المتكلم في مقام البيان والتفهيم هو كونه مريداً واقعاً للمعنى الظاهر، وكلامنا الآن في الدلالة اللفظية أي الدلالة المستندة للفظ ، ودلالة الكلام على كون ظاهره مراداً جدياً للمتكلم وان اكتسبها اللفظ ولكن حقيقتها هي ظهور حال المتكلم في كون ظاهركلامه مراداً جدياً له ، فهي دلالة مقامية أولاً وبالذات ودلالة لفظية ثانياً وبالعرض ، وكلامنا في الدلالة اللفظية النابعة من اللفظ .

فالحديث مختص بالدلالة التفهيمية وبيان حقيقتها وأنها هل هي دلالة عقلية أم دلالة عقلائية، فهنا نظريتان:

١ ـــ مختارنا، وهو كونها عقلية بناءاً على قانون السببية.

٢ - مختار الاستاذ السيد الخوئي (قده) من كونها عقلائية بناءاً على قانون التطابق .

أما مختارنا : فهو ان الدلالة التفهيمية عبارة عن حكم العقل بكون المتكلم الملتفت قاصداً لتفهيم معناه بناءاً على قانون السببية .

وشرح قانون السببية في ثلاث مقدمات:

أ - كون المتكلم في مقام البيان ذاتاً وقصداً، فبالنسبة لذاته لا يكون ساهياً ولا نائماً ولا فاقداً للوعي ، وبالنسبة لقصده أن لا يقصد بالتلفظ هدفاً نفسياً يعود لذاته كالتدريب على الكلام أو التخفيف عن النفس أو الدعاء ، وطريق احراز كون المتكلم في مقام البيان القرائن الحالية والعقلية .

---

[١] درر الفوائد ١ : ٤ .

[٢] وقاية الأذهان : ٦٢ .

[٣] اجود التقريرات ١ : ٢ ١ ، محاضرات في اصول الفقه ١ : ٣٨ و ٤٣ .

ب - بعد تمامية المقدمة السابقة فإننا ندرك أن لكل فعل غاية سواء كانت غاية سفهية أم غاية عقلائية، والغاية عندهم علة لفاعلية الفاعل بوجودها الذهني ومعلولة لفعله الخارجي ، والكلام فعل من أفعال الانسان فلابد له من غاية بعد احراز كون المتكلم في مقام البيان .

ج - حكم العقل ان من اوجد سبباً معيناً وهو ملتفت لمسببه فلا محالة يريد بذلك السبب التوصل للمسبب ، فمن وضع الماء على النار وهو ملتفت لكون النار سبباً للحرارة فهو قاصد بذلك العمل التوصل لتسخين الماء .

وتطبيق ذلك في المقام أن يقال : بعد احراز كون المتكلم في مقام البيان واحراز ان لكلامه غاية بمقتضى حكم العقل ، والمفروض ان المتكلم قد اوجد السبب وهو اللفظ مع التفاته للمسبب وهو كون ذكر اللفظ سبباً لخطور المعنى في ذهن المخاطب ، سواء كان ذلك الخطور على نحو التلازم أم على نحو الهوهوية، اذن فهو قاصد للتوصل للمسبب وهو تفهيم المعنى من اللفظ .

وهذه هي الدلالة التفهيمية التي هي في الحقيقة حكم عقلي أولاً وبالذات ويكتسبها اللفظ ثانياً وبالتبع بحيث تعد من الدلالات اللفظية، مع أنها في الواقع مصداق من مصاديق قانون السببية الذي يكون محصله : ان من أوجد سبباً وهو ملتفت لسببيته - هذا القيد اشارة للمقدمة الأولى وهي احراز التفات المتكلم - فهو قاصد للتوصل لمسببه ، والحكم عليه بأنه قاصد بمقتضى المقدمة الثانية وهي ان لكل فعل غاية، فغايته التوصل لاخطار المعنى بعد التفاته للسببية المذكورة .

وهذه الدلالة كما ترى لا تتوقف على وجود تعهد من المتكلم بأني اذا ذكرت اللفظ الفلاني فأنا أريد المعنى الفلاني بل هي تتحقق وتحصل اذا تحققت المرحلة الثانية من مراحل الوضع وهي سببية اللفظ مع القرينة للانتقال إلى المعنى ، فإنه إذا تمت هذه المرحلة وترسخت العلاقة بين اللفظ ، والمعنى ، سواء أكانت العلاقة على نحو التلازم أم على نحو الهوهوية ، فإن الدلالة التفهيمية تتحقق بعد ذلك ، سواء أكان هناك في المرحلة الأولى للوضع عملية تعهد نفساني من الواضع بذكر اللفظ عند ارادة المعنى أم لم تكن هناك هذه العملية ، بل كانت صياغة اخرى للوضع كالتخصيص أو جعل الملازمة أو غيره من المسالك .

مختار الاستاذ السيد الخوئي (قده) : من كون الدلالات التفهيمية ناشئة عن التعهد، وبيانه في خمس نقاط :

الأولى : حاجة الانسان للتعهد : لما كان الانسان اجتماعياً بالطبع احتاج للتعايش مع المجتمع ، والتعايش لا يتم الا عن طريق التفهم والتفهيم ،وبما أن الاشارات غير وافية بذلك تعهد الانسان بأني كلما ذكرت اللفظ الفلاني فأنا أريد المعنى الفلاني ، وهدفه من هذا التعهد تكوين العلاقة الراسخة بين اللفظ والمعنى بحيث يستطيع تفهيم مقاصده وتفهم مقاصد الاخرين عن طريق اللغة بلا حاجة للاشارات في مقام التفاهم.

الثانية : شمولية التعهد: لا فرق في اجراء وثيقة التعهد بين الواضع والمستعمل ، فكما أن الواضع تعهد باطلاق اللفظ عند ارادة المعنى فكذلك المستعمل تعهد السير على هذا القانون الموضوع وهو ذكر اللفظ الفلاني عند ارادة المعنى الكذائي ، ولولا تعهد المستعمل كالواضع لم تحصل الدلالة التفهيمية بين ابناء اللغة .

الثالثة: متعلق التعهد: ان الطرف الذي يتعلق به التعهد هو قصد التفهيم ، حيث أن صياغة التعهد هي أني أذكر اللفظ الفلاني عندما اقصد المعنى الكذائي ، وإنما لم يجعل متعلق التعهد هو خطور المعنى - بان يقول كلما ذكرت اللفظ خطر المعنى - بل جعل المتعلق قصد التفهيم لوجهين :

أ - أن التعهد عملية اختيارية فلا بد أن يكون متعلقها أمراً اختيارياً وقصد التفهيم عمل اختياري ، بينما خطور المعنى أمر غير اختياري فكيف يتعلق به التعهد الاختياري .

ب - أن موضوع عملية الوضع تحدده الحاجة إلى الوضع ، ومادام المنطلق لشرارة الوضع هو الحاجة للتفهيم والتفهم فلا محالة لابد ان يكون متعلق التعهد الوضعي هو قصد التفهيم ، لأنه الباعث لنفس عملية الوضع ، والنتيجة بحدود بواعثها وأسباها .

الرابعة : الدلالة المتفرعة عن الوضع : لقد اتضح من النقاط السابقة ان الدلالة المتفرعة عن الوضع هي الدلالة التفهيمية مباشرة، إذ لا وجه لتفرع الدلالة التصورية عنه مع كون متعلقه هو الدلالة التفهيمية فكيف تتفرع عنه الدلالة الخالية من التفهيم والنتيجة تتبع أخس المقدمات ولا تكون اوسع منها ، ومؤدى ذلك كون الدلالة التصويرية الأنسية من قبيل الأمور الانتزاعية لا من الأمور الواقعية المتأصلة، وهي التي لها ما بازاء في الخارج كالدلالة التفهيمية حيث ان وراءها خارجاً وهو قصد تفهيم المعنى، ولا من الأمور الاعتبارية كصياغة التعهد نفسه حيث إنه اعتبار أدبي هدفه التمهيد لعلاقة اللفظ بالمعنى .

بل الدلالة التصورية من الأمور الانتزاعية الناشئة عن ترتب الدلالة التفهيمية على التعهد والمندرجة تحت قانون تداعي المعاني ، فإن كثرة حصول الدلالة التفهيمية بعد التعهد الاستعمالي توجب خطور أصل المعنى بمجرد سماع اللفظ ولو لم يكن معه تعهد.

الخامسة : نتيجة التعهد : ان الانتقال للمدلول التفهيمي عند سماع اللفظ - أي الحكم على المتكلم بكونه قاصداً لتفهيم المعنى من اللفظ - منشأه أصل عقلائي ، وهو أن الانسان العاقل يسير على وفق القانون الذي التزم به ، وهذا هو مدرك أصالة الصحة في عمل الغير، فإن أساسها أن الانسان المسلم يسيرعلى طبق القانون الاسلامي الذي يدين به ويلتزم به .

وكذلك في المقام فإن الانتقال للمدلول التفهيمي لا يستند لقانون السببية بل لهذا الأصل العقلائي وهو سير العاقل على القانون الذي التزم به ، وبما أنه تعهد كواضع أو مستعمل بذكر اللفظ عند ارادة المعنى فمقتضى

الأصل العقلائي المذكور هو قصده تفهيم المعنى الكذائي بعد ذكره اللفظ الفلاني . هذا تمام الكلام في شرح مسلك التعهد.

الاعراضات الواردة على مسلك التعهد

الأول : ان صياغة التعهد تتصور على عقدين ، العقد الايجابي والعقد السلبي .

العقد الايجاب : وهو الموجود في كلمات المحاضرات ، وله صيغتان :

١ ــ كلما ذكرت اللفظ فانا أريد تفهيم المعنى .

٢ ــ كلما أردت تفهيم المعنى ذكرت اللفظ .

ويرد على كلا الصيغتين أنهما غير وافيتين بتحقيق الدلالة التفهيمية بحيث لا يمكن استكشاف المدلول التفهيمي من خلال الصيغتين فقط ، لكون النسبة بين ذكر اللفظ وارادة تفهيم المعنى العموم من وجه فلا يدل احدهما على الاخر، فقد يذكر اللفظ من باب التمرين على النطق أو بداعي التلقين النفسي أو الدعاء أو التغني ، وقد يقصد تفهيم المعنى من غير طريقة ذكر اللفظ بل عن طريق الاشارة أو احضار المعنى بنفسه خارجاً ، فلما كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه لم يصلح ذكر اللفظ للكشف عن المدلول التفهيمي ، فهذا العقد الايجابي لصياغة العهد غير واف بتحقيق الدلالة التفهيمية، مع أنها الهدف الأساس لهذا المسلك.

العقد السلبي : وهو المطروح في كلمات تشريح الأصول للنهاوندي ، وله صيغتان :

١ -لا أذكر اللفظ الا عند قصد تفهيم المعنى .

٢ - لا أقصد تفهيم المعنى الا وذكرت اللفظ .

ويرد على كلا الصيغتين أنهما وان كانتا كافيتين لاستكشاف المراد التفهيمي بخلاف العقد الايجابي الا أنهما لا يتطابقان مع واقع استعمال اللفظ خارجاً ، ولذلك يعد هذا التعهد تعهداً غير عقلائي وغير قانوني لعدم وفائه حينئذٍ بتلبية جميع الأهداف المنشودة وراء استعمال اللفظ ، فإن اطلاق اللفظ لا ينحصر الهدف منه بقصد تفهيم المعنى بل قد يكون بداعي الاهمال والاجمال أو بداعي التمرين على النطق أو بداعي التلقين النفسي أو بداعي الدعاء أو بداعي التغني ، فهناك دواعي وأهداف متعددة تبعث على التلفظ ، فحصر اللفظ بقصد تفهيم المعنى لا يتطابق مع حاجة الانسان ودواعيه النفسية المختلفة، فتعهده بالحصر المذكور تعهد غير عقلائي لعدم وفائه بالحاجات البيانية عند الانسان .

الثاني : ما أورده بعض المعاصرين [١] على مسلك التعهد بانه لا يجتمع مع الاستعمال المجازي ، فإن المتعهد بعدم ذكر اللفظ الا عند ارادة المعنى الكذائي بناءاً على العقد السلبي لمسلك التعهد كيف يتسنى له المجاز وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له وهو المعنى المتعهد به ، فإن هذا مخالف لتعهده السابق .

وإن تعهد بعدم ذكر اللفظ الا عند ارادة احد المعنيين على نحو العرضية بينهما صار الاستعمال المجازي استعمالاً حقيقياً لرجوعه للوضع وان تعهد بعدم ذكر اللفظ وحده وبدون قرينة الا عند ارادة المعنى الحقيقي بحيث لا يتنافى ذلك مع الاستعمال المجازي المستلزم لذكر اللفظ مع القرينة ، فإن هذا التعهد يتنافى مع الاستعمال المجازي المستند إلى غير القرينة اللفظية، إذ يصدق عليه أنه ذكر اللفظ وحده بلا قرينة لفظية ومع ذلك اريد به غير معناه المتعهد به .

وإن تعهد بعدم ذكر اللفظ الا عند ارادة المعنى الكذائي فإذا لم يكن مراداً فالمعنى الملازم له - باي نوع من أنواع الملازمة المصححة للتجوز واستعمال اللفظ فيه - فهذا يعني ان مصحح الاستعمال المجازي هو الوضع لا الطبع ، وهو خلاف مسلكه في هذه النقطة[٢].

ولكن الصحيح عدم ورود الاعتراض عليه ، لأن الاستعمال المجازي فيه مسلكان :

أ- استعمال اللفظ في غير ما وضع له بقرينة .

ب - عدم تطابق المراد الاستعمالي مع المراد الجدي ، بمعنى أن المعنى المستعمل فيه اللفظ والمراد تفهيمه في مرحلة الدلالة التفهيمية هو المعنى الحقيقي لكن هذا المعنى ليس مراداً جدياً على صيد الدلالة التصديقية .

ومختار الاستاذ السيد الخوئي (قده) في بحث المجاز هو المسلك الثاني ، وبناءاً على ذلك فلا يرد عليه هذا الاشكال بجميع تفريعاته ، إذ لا تنافي بين مسلكه في الوضع وهو التعهد بعدم ذكر اللفظ الا عند ارادة المعنى الكذائي وبين مسلكه في المجاز وهو استعمال اللفظ في نفس المعنى المتعهد به على صعيد الدلالة التفهيمية مع عدم كونه مراداً جدياً على صعيد الدلالة التصديقية ، فإنه بهذا النحو من الصياغة لا يتناقض مع تعهده الأول ولا يخالفه .

نعم لو كان مسلكه في المجاز هو الأول لورد الاشكال عليه بان التعهد بعدم ذكر اللفظ الا عند ارادة المعنى الحقيقي لا يجتمع مع استعمال اللفظ في غيره وهو المعنى المجازي .

الثالث : إن نظرية التعهد أما أن تلاحظ على صعيد الوضع بالمعنى المصدري ، أو على مستوى الوضع بالمعنى الاسم المصدري ، أو تلاحظ على صعيد استكشاف المدلول التفهيمي ، أما بالنسبة للوضع بالمعنى المصدري فصياغة التعهد في تلك المرحلة - وهي مرحلة الانتخاب والجعل - مجرد اعتبار أدبي كسائر

---

[١] لعل المقصود به السيد الصدر في بحث الوضع من أصوله ١ : ٧٩ .

[٢] بحوث في علم الاصول ١ : ٧٩ .

الاعتبارات الأدبية الأخرى لكن لا يوجد له مصحح بخصوصه ، فإن الاعتبار الأدبي يحتاج لمصحح معين له من بين الاعتبارات الأدبية المختلفة ولا يوجد ذلك بالنسبة لصياغة التعهد، فإن الهدف من هذا الاعتبار الأدبي هو التوصل والتمهيد للعلاقة الراسخة بين اللفظ والمعنى، وهذا مصحح مشترك بين مسلك التعهد وغيره من الاعتبارات الأخرى كمسلك التخصيص أو القرن أو الهوهوية.

بينما مسلك جعل الهوهوية له مصحح خاص به كاعتبار أدبي ، وهو تمهيده للعلاقة الوضعية التي هي الهوهوية بين تصور اللفظ وتصور المعنى ، ومن التناسب الفني والذوقي هو التشاكل بين المعد والمعد له وبما أن المعد له هو علاقة الهوهوية فمقتضى التناسب والمشاكلة كون المعد هو جعل الهوهوية أيضاً .

وان لوحظ مسلك التعهد بالنسبة للوضع بالمعنى الاسم المصدري ، وهو عبارة عن الدلالة التصورية التي بحثنا عنها سابقاً وأنها عبارة عن التلازم أو الهوهوية، فقد ذكر الاستاذ السيد الخوئي (قده) ان هذه الدلالة منتزعة من مسلك التعهد، أي ان الذهن اذا رأى واضعاً يتعهد بعدم ذكر اللفظ الا عند ارادة المعنى فإنه ينتزع من هذا التعهد تصور المعنى ، فالدلالة التصورية أمر انتزاعي من نفس عملية التعهد.

ولكن يلاحظ على ذلك : ان الأمر الانتزاعي واقعيته بمنشأ انتزاعه واذا ارتفع منشأ انتزاعه فلا وجود له ، بينما نرى بالوجدان ان حصول الدلالة التصورية سواء أكانت هي التلازم أو الهوهوية لا تتوقف على التعهد بل تتوقف على مرحلة الاشارة ، وهي العوامل الكمية أو الكيفية المولدة للعلاقة بين اللفظ والمعنى سواءاً وجد تعهد ام لا، فقد يوجد تعهد ولا تحصل هذه العلاقة لعدم جري المجتمع وفق ذلك التعهد وعدم احترامه وقد لا يوجد تعهد لكنها حاصلة بسبب العوامل الأخرى، فبينهما عموم من وجه ، وحينئذٍ فلا تتوقف الدلالة التصورية على التعهد توقف المنتزع على المنتزع منه .

وقد اعترف بذلك السيد نفسه في تعليقته على اجود التقريرات ، حيث ذكر أن منشأ الدلالة التصورية هو كثرة الاستعمال [1] مع أنه ذكر في التعليقة نفسها أنها منتزعة من عملية التعهد[2].

فإن قلت : لو قصدنا بالتعهد التعهد الشخصي من قبل الواضع فحينئذٍ لا نرى تلازماً بينه وبين الدلالة التصورية كما ذكرتم في الاعتراض ، لعدم توقف الدلالة التصورية على ذلك بل على العوامل الأخرى، ولكن المقصود بالتعهد هو التعهد العقلائي العام ، أي تعهد الواضع والمستعمل أيضاً بالصياغة المذكورة، واذا كان المقصود بالتعهد هو هذا فهو نفس كثرة الاستعمال فإن كثرة الاستعمال عبارة أخرى عن تعهد المجتمع بما تعهد به الواضع ، فلا تهافت بين الكلامين في عبارات السيد (قده) ، ولا ينتفي بذلك كون علاقة الدلالة التصورية بالتعهد علاقة المنتزع بالمنتزع منه .

---

[1] اجود التقريرات ١ : ٣١

[2] اجود التقريرات ١ | ١٢

قلت : أولاً : لو سلم ما ذكر لكن يبقى ان علاقة الدلالة التصورية بكثرة الاستعمال أو غيرها من العوامل علاقة المسبب بسببه لا علاقة المنتزع بالمنتزع منه كما هو واضح .

وثانياً : ان السبب المعد للعلاقة التصورية ليس هو التعهد النفسي ، سواء أكان من الواضع أم من المجتمع ، بل هو نفس ذكر اللفظ مع القرينة .

بقصد الاشارة للمعنى فإن هذا هو الدخيل في حصول العلاقة التصورية، سواء أكان هناك تعهد نفساني من قبل المجتمع أم لم يكن ، فالتعهد نفسه لا دخالة له اطلاقاً في حصول هذه الدلالة التصورية لا على نحو الانتزاع ولا على نحو السببية .

وثالثاً : أن دعوى كون التعهد تعهداً اجتماعياً عاماً لا نرى له شواهد وملامح في المجتمع العقلائي ، بل نرى المجتمع يسيرعلى نهج الاستعمال التابع لما حدده الواضع من دون قيامه بتعهد نفساني كما هو المدعى .

وإن لوحظت نظرية التعهد بالنسبة لمرحلة استكشاف المدلول التفهيمي فيرد عليه : أن الطريق لاستكشاف كون المتكلم قاصداً تفهيم المعنى لا ينحصر في العلم بالتعهد بل له طريق اخر وهو قانون السببية، فهذا القانون كما ذكرنا سابقاً يستكشف الانسان به المدلول التفهيمي وكون المتكلم قاصداً للتفهيم ، سواءاً كان هناك تعهد أم لم يكن ، اذن فلا يوجد مبرر لنظرية التعهد على مختلف الأصعدة .

استعمال اللفظ في عدة معاني

والحديث عن ذلك في مقامين :

المقام الأول : في بيان محل النزاع.

المقام الثاني : في شواهد الوقوع .

الأول : في تحرير محل النزاع ونطرح عدة نقاط :

الأولى : اننا لو رجعنا الى تاريخ هذا البحث لوجدنا أن صياغته تدور حول الإمكان والاستحالة ، ففي الذريعة للسيد المرتضى [١] وشرح النهج للشيخ ميثم [٢] الذي نسب الجواز للشافعي والباقلاني والقاضي عبد الجبار - وكتاب الشوكاني في الأصول الذي نسب الجواز لأئمة الزيدية - والامتناع لأبي هاشم شواهد واضحة على أن مورد البحث عندهم حول الأمكان وعدمه ، وحذى حذوهم المتأخرون كما يظهر من الكفاية[٣] وغيرها[٤].

---

[١] الذريعة : ١ : ١٧ .
[٢] شرح نهج البلاغة ١ : ١٦ .
[٣] الكفاية : ٣٥ - ٣٦
[٤] محاضرات في اصول الفقه ١ : ٢١٠ .

ولكن الأولى بالبحث الأصولي صرف الحديث للوقوع وعدمه ، فإذا تبين لنا توفر الشواهد على وقوع استعمالى اللفظ في عدة معاني فالوقوع أقوى دليل على الامكان وان لم يتحقق الوقوع فالبحث عن الأمكان حينئذٍ لا تترتب عليه ثمرة عملية في مقام تشخيص الظواهر كما لا يخفى .

الثانية : ان العبارة السائدة عند الباحثين هي : أنه هل يصح استعمال اللفظ في عدة معاني أم لا، بينما مناط البحث شامل لموارد الاستعمال والايجاد ولموارد تعدد المراد الجدي أيضاً مع وحدة المراد الاستعمالي ، ببيان ذلك إن اطلاق اللفظ على قسمين :

١ - إطلاق إيجادي .

٢ - إطلاق استعمالي .

فالاطلاق الايجادي هو ذكر اللفظ بدون قصد لمعناه بل يذكر لأمر إسنادي ، مثلاً إذا قلنا (زيد لفظ) فهنا لا يقصد بزيد أي معنى بل المقصود هو الكلمة نفسها وأن هذه الكلمة لفظ ، وهذا ما يسمى بالإيجاد أي إيجاد موضوع القضية بنفسه في الجملة بدون حاجة لجعل حاك عنه ومشير إليه .

فهذا الإيجاد داخل في بحثنا امكاناً ووقوعاً، فإذا قلنا (زيد من الزيادة) فنحن نريد هنا الإطلاق الإيجادي ، لأن مقصودنا أن اللفظ مأخوذ من مادة الزيادة، ونحن نريد أيضاً الاطلاق الاستعمالي أي استعمال لفظ زيد في معناه اللغوي وهو معنى الزيادة ، فجمعنا في إطلاق واحد المعنى الإيجادي والمعنى الاستعمالي ، وهذا مندرج في البحث إمكاناً ووقوعاً .

وأما الاطلاق الاستعمالي إي إطلاق اللفظ مع القصد لمعناه فهو على نوعين:

١ - كون المعنى متعدداً سواءاً كانا حقيقيين أم مجازيين أم مختلفين ، وهذا هو محط البحث في المقام .

٢ - كون المعنى المستعمل فيه واحداً لكن المراد الجدي متعدد، وذلك في المجاز بناءاً على كون المجاز عبارة عن عدم تطابق المراد الاستعمالي مع المراد الجدي ، فإذا قلنا أسد يرمي وأردنا المعنى الحقيقي جداً وهو الحيوان المفترس وأردنا المعنى المجازي جداً أيضاً وهو الرجل الشجاع ، فهنا - في المثال - المراد الاستعمالي واحد الا أن المراد الجدي متعدد ، وإطلاق اللفظ مع إرادة معنيين منه جداً وأحدهما مراد استعمالي دون الآخر داخل فى محل البحث إمكاناً ووقوعاً .

اذن فمحل البحث هو الشمول لموارد الإيجاد ولموارد الاستعمال ، مع تعدد المستعمل فيه ومع وحدته ككونه مجازاً ، والمجاز مراد جدي لا استعمالي .

النقطة الثالثة : مورد البحث هو اطلاق اللفظ مع ارادة عدة معاني على نحو يكون هذا الاطلاق الواحد في حكم الاطلاقات المتعددة بعدد المعاني، لارادة كل معنى باستقلاله من اطلاق اللفظ ، ومتى اريد باللفظ وحدة جامعة بين كثرات المعاني خرج الاطلاق عن مورد البحث .

والوحدة المتصورة على أربعة أقسام :

الأول : الوحدة الحقيقية ، وتعني ارادة الجامع المنطبق على المعاني انطباق الكلي على ان فراد ، فمثلاً قوله تعالى : (إن الله وملائكته يصلون على النبي)[1] قد استعمل فيه لفظ الصلاة في الجامع بين صلاة الله وصلاة الملائكة وهو العطف، لا أن المستعمل فيه متعدد كما هو ظاهر بعض المفسرين ، حيث قالوا بان صلاة الله رحمته وصلاة الملائكة استغفارهم .

ومثل ذلك قوله تعالى : (ولله يسجد من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم) [2] فالمستعمل فيه لفظ السجود معنى واحد وهو الخضوع وان كان خضوع كل شيء بحسبه ، لا ان المستعمل فيه متعدد باعتبار ان سجود الملائكة هو الخشوع وسجود البشر وضع الجبهة على الأرض وسجود الشمس انقيادها التكويني لأمر الخالق عز وجل .

الثاني : الوحدة الانتزاعية ، وتعني استعمال اللفظ في عنوان احد المعاني فإن هذا الاستعمال استعمال اللفظ في معنى واحد لا معاني متعددة، وان تامل فيه البعض بان المراد بالأحد ان كان الأحد بالحمل الأولي فهو باطل لوضوح عدم الترادف بين اللفظ وعنوان الأحد ، وان كان عنوان الاحد بالحمل الشائع فلا وجود للأحد اللابعينه لا في الخارج ولا في الذهن. ولو صورعلى نحو يكون وضع اللفظ لعنوان أحد المعاني بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص فالمستعمل فيه حينئذٍ متعدد لا واحد، لكن سيأتي الاشكال في صحة الاستعمال المذكور .

الثالث : الوحدة الاعتبارية، وتعني عندهم استعمال اللفظ في مجموع المعاني لا في جميعها، فإن المجموع معنى واحد لا معاني متعددة . وأشكل على ذلك المحقق الايرواني في حاشيته على الكفاية[3] بأن استعمال اللفظ في المجموع هو محل البحث أيضاً لا أنه خارج عنه ، إذ لا يمكن ارادة معاني متعددة من اللفظ الا مع تصور المجموع بحيث تحصل صورة لحاظية واحدة للمعاني كلها .

ولكن الصحيح أن اطلاق اللفظ مع ارادة المعاني على صور:

١ - أن يراد بالمعاني صورة واحدة تشكل ائتلافاً لحاظياً بحيث يكون كل معنى جزءاً من هذا الكل ، وهذا هو مقصودهم بلفظ المجموع ، ولا اشكال في خروجه عن مورد البحث لوحدته وعدم تكثر المعاني .

٢ - أن يراد بذلك خطور جميع المعاني في لحاظ واحد من دون وحدة اعتبارية بينها بحيث يكون اطلاق اللفظ كالإطلاقات المتعددة بعدد المعاني ، وهذا داخل في مورد البحث قطعاً لتكثر المعنى .

---

[1] الاحزاب ٣٣ : ٥٦ .

[2] الحج ٢٢ : ١٨

[3] حاشية الايرواني على الكفاية : باب الاشتراك

٣ - أن المراد بذلك تصور الذهن للمعاني بلحاظات متعددة متتالية مع اطلاق اللفظ وارادة تلك المعاني ، وهذا داخل في مورد البحث ، وهو المعبرعنه بعنوان الجميع .

الرابع : الوحدة العنوانية، وهي الوحدة في عنوان المسمى ، بان يطلق اللفظ ويراد به المسمى بهذا اللفظ من جميع الأشياء، وهو خارج عن موضوع النزاع لوحدته وعدم تعدده

المقام الثاني : ويدور حول خمس جهات :

الأولى : في طرح شواهد وقوع اطلاق اللفظ مع ارادة المعاني المتعددة، وذلك يحتاج لمقدمة خلاصتها ان التورية على قسمين :

١ - التورية البديعية .

٢ - التورية العرفية .

أما الأولى فتعني اطلاق اللفظ مع إرادة عدة معاني منه متساوية في الظهور كما قيل شعرا :خاط لي عمرو قباءً * ليت عينيه سواءً فلم يعرف أن ذلك مدح أم هجاء، فإن المراد الجدي والمراد الاستعمالي متعدد .واما الثاني فتعني طرح اللفظ الذي له معنيان احدهما جلي والآخر خفي ، ويكون المراد الجدي للمتكلم هو المعنى الخفي لكن المتبادر للسامع هو المعنى الجلي ، كما نقل ابن قتيبة في كتابه اختلاف الحديث : « ان خارجياً طلب من أحد الشيعة أن يتبرأ من علي (عليه السلام) وعثمان ، فقال : أنا من علي ومن عثمان بريء »[١] . وقد خلط بعض أهل البديع بين القسمين ، والمناسب لمورد الاستشهاد هو التورية البديعية كما هو واضح .وبعد هذه المقدمة نستعرض الشواهد على الوقوع وهي على قسمين :

الأول : ما يتعلق باطلاق اللفظ مع ارادة عدة معاني .

الثاني : ما يتعلق باستعمال اللفظ في عدة معاني .

الأول : وهو اطلاق اللفظ وارادة صنفه أو نوعه أو مثله مع ارادة معناه ، وله عدة أمثلة :

أ - ما ذكر في مقدمة كتاب الصحاح في اللغة للجوهري أن أبا عبدالله الفيومي أنشد في حضرة الأمير محمد المصري شعراً يذم به كتاب الصحاح ويثني على كتاب القاموس في اللغة وهو: لله قاموس بطيب وروده * أغنى الورى من كل معنى أفخر نبذ الصحاح بلفظه والبحرمن * عاداته يلقي صحاح الجوهري ولكن حين الانشاد قرأ لفظ الصحاح مكسور الصاد، فقال الأمير: الصحاح لا تكسر[٢]، وظاهر ذلك أنه أطلق لفظ الصحاح وأراد أمرين :

١ -نفس اللفظ فإنه مفتوح لا مكسور، إذ المكسورجمع صحيح وهو لا يريد الجمع بل يريد المصدر.

---

[١] تأويل مختلف الحديث : ٣٩ .

[٢] مقدمة الصحاح : ١١١ .

٢ ــ معناه وهو كتاب الصحاح للجوهري ، وقوله لا تكسر كناية عن قيمة الكتاب وانها لا يمكن كسرها.

وهذا شاهد على اطلاق اللفظ مع ارادة عدة معاني .

ب - ما ذكر عن بعضهم أنه قال : (قلب بهرام ما رهب) وهذا من باب اطلاق اللفظ وارادة أمرين :

١ - أن لفظ بهرام لو قلبت كانت ما رهب فهو يريد أن ينبه على مقلوب اللفظ ، نحو قولهم : سر فلا كبا بك الفرس ،ونحو: كل في فلك ، فإنها تنقلب كنفسها في اللفظ.

.٢ - أن المراد ببهرام هو رجل شجاع فقلبه ما رهب ، أي ما تخوف من الأعداء لشجاعته ، وهذا شاهد على اطلاق اللفظ وتعدد المراد منه .

ج - ما قال بعضهم : كل ساق قلبه قاس ، فإنه اطلق اللفظ واراد أمرين :

١ - القلب اللفظى لكلمة ساق إلى كلمة قاس .

٢ - القلب المعنوي فإن قلب الساقي بنظره قاسٍ ، وهو شاهد على محل البحث .

القسم الثاني : في ذكر شواهد استعمال اللفظ في عدة معاني وهي كثيرة، ذكرها المحقق أبو المجد الاصفهاني في كتابه وقاية الأذهان منها :

أ - ما ورد في مدح الرسول صلى الله عليه وآله :المرتمي في دجى والمبتلى بعمى * والمشتكي ظمأً والمبتغي دينايأتون سدته من كل ناحية * ويستفيدون من نعمائه عينا[1]

فلفظ العين قد استعمل في المقام في أربعة معاني :

١- الشمس وهو المناسب لقوله المرتمي في دجى .

٢- الجاري وهو المناسب لقوله المشتكي ظمأً .

٣ - الباصرة وهو المناسب لقوله المبتلى بعمى .

٤ - الفضة وهو المناسب لقوله المبتغي دينا .

ب - قال بعضهم :

أي المكان تروم ثم من الذي   تمضي إليه أجبته المعشوقا [2]

فلفظ المعشوق استعمل في معنيين :

١ - المعشوق الوصفي ، وهومن تعلق به العشق .

٢ - المعشوق الاسمي ، وهو قصر بسامراء مقابل قصر العاشق كما ذكر بعض المؤرخين[1] .

---

[1] وقاية الاذهان : ٨٧ .

[2] وقاية الأذهان : ٨٧

ج - ما ذكر في جواهر البلاغة :

ورب الشعرعندهم بغيض   ولو وافى به لهم حبيب [٢]

وقد استعمل لفظ حبيب في المعنى الوصفي وهو المحبوب والمعنى الاسمي والمراد به أبو تمام .

د- ما قاله بعضهم : (وما لليلي وما لها فجر) .

وأراد بلفظ الفجر معنيين :

١ - الوقت التالي لذهاب الليل .

٢- انفجار الدماميل المنتفخة في بدنه .

الجهة الثانية : في مناقشة الاستشهاد ببعض الشواهد المتقدمة، وتتلخص في عدة موارد:

الأول : قد يقال : المراد بكلمة الفجر في الشاهد الرابع الجامع بين انفجار الضوء عقيب الظلام وانفجار الدماميل ، وهو مطلق

الانفجار كما ذكر الراغب الاصفهاني في مفرداته أن من معاني كلمة الفجر: مطلق الانشقاق[٣] .

ولكن المناقشة غير وجيهة لوجهين :

أ - إن اللطف الأدبي والابداع الشعري لا يتحقق الا مع إرادة معنى يقابل الليل ومعنى يقابل الدماميل المنتفخة حتى يحصل التماثل بين طرفي البيت ، ومع ارادة الجامع بين الفردين لا يتحقق هذا الحسن في المقابلة.

ب - لو تصورنا الجامع بين المعنيين في هذا البيت لم يتصور ذلك الجامع بين اللفظ والمعنى في قوله : قلب بهرام ما رهب ، اذ لا جامع بين الكيف المسموع وهو اللفظ والجوهر المادي الصنوبري ، وكذلك لا يتصور الجامع بين معاني كلمة عين في البيت الوارد في مدح الرسول صلى الله عليه واله ، إذ لا جامع بين الشمس مثلاً والعين الباصرة .

الثاني : قد يناقش في الاستشهاد بقوله : (اجبته المعشوقا) بان المراد بلفظ المعشوق الجامع بين الحال والمحل ، أي الحبيب المعشوق الحال في القصر المسمى بالمعشوق ، للعلاقة الارتباطية بينهما، والجامع معنى واحد لا متعدد .

ولكن هذا النقاش مردود بوجهين :

---

[١] وقاية الاذهان : ٨٧

[٢] وقاية الاذهان : ٨٧ .

[٣] المفردات : ٣٧٣.

أ - إن ظاهر المقابلة بين السؤال والجواب هو تعدد المقصود من الجواب كتعدد المقصود من السؤال ، فكما أن السؤال وقع عن المكان - اي المكان تروم - وعن المكين - ثم من الذي تمضي اليه - فكذلك الجواب فيه تحديد للمكان وللمكين .

ب - اذا تصورنا العلاقة الارتباطية بين المعنيين هنا لعلاقة الحال والمحل فلا نتصورها بين المعاني الأربعة للفظ العين وبين لفظ الصحاح ومعناه ، لأن اللفظ وان كان بينه وبين المعنى علاقة الحكاية لكنها ليست علاقة عرفية توجب استعمال اللفظ في الجامع بين الحاكي والمحكي ، بخلاف ما بين الحال والمحل في المقام فإنه قد يتصور وجود جامع المحبوبية بين الحبيب الحال والمحل المحبوب لحب الحبيب .

الثالث : وقد يناقش أيضاً في المقصود بلفظ عين في البيت الوارد في مدح الرسول صلى الله عليه وآله ويقال : لعل المراد بلفظ عين الجامع العنواني بين المعاني الأربعة وهو عنوان المسمى ، او أن المراد به الجامع الاعتباري وهو مفهوم المجموع ، فيخرج الشاهد حينئذ عن مورد البحث ، لأن موضوع البحث هو استعمال اللفظ في عدة معاني على نحو ارادة كل معنى منها وحده ، فكان الاستعمال الواحد استعمالات متعددة .

وأما لو أراد مجموع المعاني لا بقيد الوحدة في كل معنى منها لخرج عن كونه استعمالاً للفظ في عدة معاني بل استعمال للفظ في معنى واحد.

ولكن يمكن دفع هذه المناقشة الواردة على جميع الشواهد من القسم الثاني بوجهين :

أ - إن ظاهر البيتين الواردين في مدح الرسول صلى الله عليه وآله تعدد الطالب والطلب للرسول صلى الله عليه وآله ، ومقتضى ذلك تعدد المطلوب فلا يحسن ارادة معنى واحد من لفظ العين بحسب الذوق الأدبي . مضافاً إلى قبح كون المطلوب لهؤلاء المحتاجين هو عنوان المسمى بلفظ العين لا المعاني الواقعية الملبية لحاجاتهم .

ب - ان الطرف الآخر من المناقشة غير واضح ، وذلك لما طرحناه سابقاً في تحرير موضوع البحث من تصور حالات ثلاث :

أ - اطلاق اللفظ وارادة الصورة المؤلفة من الأربعة للفظ الشمس - مثلاً بحيث تعد الصورة كلا والمعاني اجزاء لها، وهذا معنى واحد لا متعدد فيخرج عن محل الكلام. ولا اشكال في امكانه ووقوعه لكنه غير مراد في هذا البيت وأمثاله ، لأن المحتاجين للرسول صلى الله عليه وآله لا يستفيدون من المجموع المؤلف من الأمور الأربعة وإنما يستفيد كل طالب منهم مطلوبه الوافي بحاجته الخاصة ، فالظاهر هو تعدد المراد لا وحدته .

ب - اطلاق اللفظ وارادة المعاني المتعددة الحاضرة في لحاظ واحد على نحو القضية الحينية لا المشروطة والمركبة، وهذا هو محل النزاع امكاناً ووقوعاً ،وقد عرفت الشواهد على وقوعه .

ج - اطلاق اللفظ وارادة المعاني المتعددة المتعاقبة في اللحاظ الذهني ، وهذا ايضاً داخل في مورد البحث لشمول ادلته له امكاناً ووقوعاً .

وما قيل من كون مورد البحث هو ارادة المعاني من اللفظ على نحو يكون المراد منه كل معنى بقيد الوحدة . ففيه : ان كان المراد بقيد الوحدة مقابل العقييد والتركيب مع المعاني الأخرى فهذا راجع للصورة الثانية التي ذكرناها والتي لا تتنافى مع وحدة اللحاظ أو تعدده ، وان كان المراد بقيد الوحدة عدم ارادة معنى اخر معه من اللفظ في لحاظ واحد فقد ذكرنا ان وحدة اللحاظ بنحو القضية الحينية فتعدده لا دخل له في ملاك البحث امكاناً ووقوعاً ، وان كان المراد بقيد الوحدة عدم ارادة معنى آخر معه مطلقاً لا في لحاظ واحد ولا متعدد فهذا مستحيل ، لا من باب استحالة استعمال اللفظ في عدة معاني بل من باب استحالة ارادة معنى وحده مع ارادة غيره ، لاستحالة اجتماع الضدين الراجع لاجتماع النقيضين ، سواء استعمل اللفظ في ذلك أم لم يستعمل .

فالصحيح هو امكان اطلاق اللفظ مع ارادة المعاني المتعددة ، والشاهد على الامكان وقوعه في باب التورية البديعية المعروفة في علم البديع .

الجهة الثالثة : في بيان القانون العرفي ، وبه يتضح عدم ورود الاشكالات التي طرحت لاثبات استحالة استعمال اللفظ في المعاني المتعددة في الكتب الأصولية المعروفة .

وتفصيل ذلك يحتاج لمقدمة، وهي ان الأصوليين قسموا دلالة اللفظ على معناه لثلاثة أقسام :

الاول : الدلالة التصورية .

الثاني : الدلالة التفهيمية .

الثالث : الدلالة التصديقية .

فالدلالة التصورية : هي المتفرعة من حصول العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى على كلا المسلكين في حقيقة العلقة الوضعية، المسلك المشهور من كون العلقة الوضعية عبارة عن استلزام تصور اللفظ لتصور المعنى ، والمسلك المختار من كونها عبارة عن الهوهوية بين اللفظ والمعنى وكون تصور اللفظ مندمجاً في تصور المعنى لا أن أحدهما مستلزم للآخر.

وهذه الهوهوية الذهنية تنعكس خارجاً فيكون الوجود اللفظي وجوداً للمعنى ، إذ لا مانع في الفلسفة من أن يكون للوجود الواحد ماهيتان احداهما بالأصالة والأخرى بالتبع ، فالوجود اللفظي له ماهية بالأصالة هي

مقولة الكيف المسموع وماهية بالتبع وهي المعنى أي الصورة الذهنية الحاضرة عند اطلاق اللفظ ، شانها شان أي ماهية عند الاحساس بوجودها المشخص لها .

والدلالة التفهيمية : هي ظهور اللفظ في كون المعنى مقصوداً ، لظهور حال المتكلم الملتفت في ارادة تفهيم معنى اللفظ ، وهي متفرعة على التصورية .

والدلالة التصديقية : هي ظهور مقام المتكلم العارف باساليب المحاورة العرفية في كون المراد الاستعمالي مراداً جدياً له ، وهي متفرعة على التفهيمية .

وما يرتبط بموضوع بحثنا - وهو استعمال اللفظ في عدة معاني - القسمان الأولان ، سواء كان التعدد مراداً جدياً للمتكلم أم لا وبعد بيان هذه المقدمة نقول ان عندنا صورتين :

الأولى : اطلاق اللفظ مع ارادة شخصه ومعناه كقوله (الصحاح لا تكسر) .

الثانية : استعمال اللفظ في عدة معاني .

والحديث عن الصورتين من جانبين :

١ - الدلالة التصورية .

٢ - الدلالة التفهيمية .

الجانب الأول : وهو البحث عن القانون العرفي المصحح للاطلاق في الصورتين بلحاظ الدلالة التصورية .

اما الصورة الأولى : فالمصحح لها اندراجها تحت قانونين من قوانين المحاورة العرفية .

فالقانون الأول : يتلخص في عدم الحاجة في مقام الحكاية لجعل الحاكي مادام من الممكن احضار المحكي بنفسه ، فإذا اراد الانسان ان يتحدث عن نسبة معينة فإن كان الموضوع بنفسه حاضراً فلا حاجة لوضع لفظ حاك عنه بل تقتصر القضية اللفظية حينئذٍ على ذكر المحمول . وهذا ما ينطبق على الصورة المذكورة، فإذا قال (الصحاح لا تكسر) وهو يقصد لفظ الصحاح فالموضوع الواقعي للنسبة حاضر بنفسه فلا حاجة لجعل لفظ حاك عنه كما لو قلنا - مثلاً - زيد لفظ ، فكلا المثالين تحت قانون واحد .

القانون الثاني : وهو قانون الاستعمال ، ومؤداه : أنه يصح للانسان استعمال اللفظ اذا كانت هناك علقة وضعية بينه وبين المعنى، فكما يصح لك استعمال لفظ قائم لتضمنه للعلقة الوضعية كذلك يصح استعمال الصحاح لا تكسر بقصد معنى اللفظ وهو كتاب الصحاح .

فالخلاصة : أن اجتماع القانونين في هذا الاطلاق الواحد هو المصحح العرفي له في مقام المحاورة والخطاب .

وأما الصورة الثانية : وهي استعمال اللفظ في عدة معاني فالقانون المخول له هو نفس قانون الاستعمال العرفي المبني على وجود العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى ، فسواءاً قلنا بان الوضع - بالمعنى الاسم المصدري - هو الاستلزام أو قلنا بأنه الهوهوية فلا اشكال في كون اللفظ الواحد مستلزماً لعدة معاني أو متحداً معها

، على التصوير السابق من عدم المانع العقلي في كون الوجود الواحدله ماهيات طولية متعددة فتصوره تصور لعدة معاني .

ولا ينافي ذلك عدم انسباق بعض المعاني حين التصور لهجرانه أو ندرته أو عدم علم الشخص باستعمال اللفظ له ، ففي مثل هذه الموارد لم يتحقق الوضع بمعنى الهوهويه لا أنه تحقق على نحو آخر كالاستلزام مثلاً.

اذن فما دام تحقق الوضع للفظ في عدة معاني ممكناً ، سواءاً كان الوضع عبارة عن الاستلزام أو عن الهوهوية ، لم يكن اشكال في الاستعمال أصلاً ، اذ لا يراد بالاستعمال بحسب الدلالة التصورية الا اطلاق اللفظ بما يتبادر منه لذهن السامع لا أكثرمن ذلك .

الجانب الثاني : وهو يدور حول البحث عن القانون العرفي المتبع في اطلاق اللفظ وارادة شخصه مع معناه ، وفي استعمال اللفظ في عدة معان بلحاظ الدلالة التفهيمية، وهنا مسلكان في وجود هذا القانون وعدمه .

المسلك الأول : وهو المختار وهو مسلك السببية، ومحصله : أن الارتكاز العقلائي قائم على أن كل شخص تصدى لايجاد سبب لمسبب ما مع التفاته للسببية فهو قاصد للمسبب ، سواء في ذلك الأمور التكوينية كتصويبه رصاصاً تجاه شخص معين مع التفاته لكونه سبباً للقتل أو الأمور الاعتبارية كما اذا أوجد البيع في الخارج مع التفاته لحصول الملكية بعده فيعد قاصداً لاعطاء الملكية لغيره أيضاً ، كذلك من مصاديق هذه الكبرى ما هو محل كلامنا.

فالالفاظ عند العقلاء من أي لغة كانت وسائل وأسباب لايجاد المقصود الواقعي واحضاره بنفسه خارجاً كما اذا قلنا زيد لفظ أو لايجاد المعنى في ذهن المخاطب كما اذا قلت « زيد » اشارة للمسمى به ، والسببية المذكورة سببية واقعية وان لم يكن كلا طرفيها خارجيين .

وكون العلاقة بين اللفظ والمعنى في مقام الدلالة التفهيمية علاقة السببية

لا ينافي كون العلاقة بينهما هي علاقة الهوهوية على صعيد الدلالة التصورية والعلقة الوضعية، لأن العلاقة الوضعية على المسلك المختار هي اندماج صورة المعنى في صورة اللفظ لا اندماج صورة قصد تفهيم المعنى التي هي الدلالة التفهيمية في صورة اللفظ ، فلا تلازم بين الدلالتين .

فالنتيجة في محل الكلام : أن قانون السببية عند العقلاء هو المصحح لاطلاق اللفظ وارادة شخصه مع معناه نحو الصحاح لا تكسر، وهو المصحح لاستعمال اللفظ في عدة معانٍ كلفظ العين في معانيه المختلفة، مع التوسل لذلك بالقرينة لا مع عدمها كما سياتي بيانه .

المسلك الثاني : ما هو مبنى الاستاذ السيد الخوئي (قده)، و بيانه كما في المحاضرات : ان القانون العرفي المتبع فى مقام الاستعمال والدلالة التفهيمية هو قانون تطابق العمل مع المعتقد، وهو قانون عقلائي يؤخذ به في بحث أصالة الصحة أيضاً ، والوضع - بالمعنى المصدري - لما كان عبارة عن التعهد الشخصي بان المتكلم

اذا ذكر اللفظ الكذائي فهو يريد المعنى الفلاني كان اطلاع العرف على ذلك منشأ لحصول الارتباط بين ذكر اللفظ والدلالة التفهيمية التي هي الدلالة الوضعية على هذا المبنى .

وأما الدلالة التصورية فهي داخلة في باب تداعي المعاني لا باب الدلالة ، فالمصحح للاستعمال والتفهيم هو العلاقة الحاصلة من التعهد والالتزام بناءا على قانون تطابق العمل مع المعتقد[١].

ولكن هذا القانون لا يجري في محل الكلام وهو استعمال اللفظ في عدة معاني ، وذلك لأن الارتباط العرفي الحاصل بين اللفظ والمعنى نتيجة التعهد غير واضح في هذا المقام ، لأن التعهد المقوم للدلالة التفهيمية لا يتصور في المقام الا بصورتين:

الأولى : أن يقول المتعهد : « متى ما ذكرت اللفظ الفلاني فانا أريد المعنى الكذائي باستقلاله » وحينئذٍ اذا اراد استعمال نفس اللفظ في معان متعددة على نحو الجميع لا المجموع فلا يجتمع ذلك مع تعهده السابق ، فلابد ان يتوسل لذلك بتعهد آخر وهو: « أني متى ما ذكرت هذا اللفظ فانا أريد المعنى الفلاني الآخر باستقلاله » وهو مناقض للتعهد الأول.

الثانية : ان يتعهد من البداية : « باني اذا ذكرت اللفظ الفلاني فانا اريد احد المعاني » على نحو يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً ، واذا اراد بعد ذلك استعمال اللفظ في جميع المعاني لم يحصل التطابق بين المتعهد به والمستعمل فيه ، ومع عدم التطابق بينهما فلا يوجد قانون عرفي مصحح لهذا الاستعمال وموجب لظهور اللفظ في جميع المعاني .

نعم لو نصب قرينة على ذلك صح الاستعمال تجوزاً مع القرينة، اذن فاستعمال اللفظ في عدة معان دائر بين عدم الامكان وعدم الصحة الا تجوزاً ، وهذا هو الذي اختاره الاستاذ السيد الخوئي (قده) في المحاضرات حيث قال : بأن استعمال اللفظ في عدة معانٍ بناءاً على مسلك التعهد في الوضع إما غير صحيح أو صحيح على نحو المجاز لا على نحو الحقيقة[٢].

ولكننا نطرح الأن بعض الملاحظات على مسلك التعهد التي يتبين بها أمران :

١ - إن الصياغة التي ذكر الاستاذ السيد الخوئي (قده) أنها تصحح استعمال اللفظ في عدة معانٍ بناءاً على مسلك التعهد تجوزاً لا حقيقة غير نافعة حتى على نحو المجاز.

٢ - وجود صياغة اخرى تصحح استعمال اللفظ في عدة معانٍ على نحو الحقيقة فضلاً عن المجاز بناءاً على مسلك التعهد.

فنقول : إن صياغة التعهد متصورة بثلاثة أنحاء :

---

[١] محاضرات في اصول الفقه ١ : ١٠٣ ــ ١٠٥.

[٢] محاضرات في اصول الفقه ا : ٢٠٨ - ٢٠٩ .

الأول : أن يتعهد « باني اذا اردت تفهيم المعنى الفلاني فانا أذكر اللفظ الفلاني » ، وبناءاً على هذا لا يكون ذكر اللفظ منشأ للدلالة التفهيمية، لأن اللفظ قد يذكر بقصد التدريب للغيرعلى التلفظ وقد يذكر بداعي الحديث مع النفس فلا ينحصر ذكره في تفهيم المعنى ، ومن الواضح عدم دلالة اللازم الأعم على ملزومه فلا يوجد حينئذٍ قانون عرفي مصحح للاستعمال ومحقق للظهور لا في الاستعمال في معنى واحد ولا في معانٍ متعددة .

الثاني : أن يتعهد « باني اذا ذكرت اللفظ الفلاني فانا أريد أحد المعاني » على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص ، وبناءاً على هذا لا يصح الاستعمال في جميع المعاني لا على نحو الحقيقة ولا على نحو المجاز مع القرينة أو بدونها بل يكون الاستعمال غلطاً ، وذلك لأن المتعهد به هو تفهيم العام البدلي والمستعمل فيه هو العام الاستغراقي ومع عدم التطابق لا يكون الاستعمال حقيقياً كما هو ظاهر .

ولا يصح مجازاً أيضاً ، لأن المجاز في نظره (قده) ليس في الكلمة بان تستعمل الكلمة في غيرما وضعت له مع القرينة بل المجازعنده عبارة عن عدم تطابق المراد الاستعمالي الذي هو عبارة عن الموضوع له مع المراد الجدي ، كاستعمال لفظ الأسد في معناه وهو الحيوان المفترس مع ارادة الرجل الشجاع ثبوتاً بقرينة .

فالتجوز متقوم بعنصرين:

١ - كون المراد الاستعمالي هو الموضوع له ، بناءاً على نظريته من أن الوضع هو التعهد المستلزم لحصر المدلول الوضعي في المدلول التفهيمي.

٢ - عدم تطابق ذلك المراد الاستعمالي مع المراد الجدي ، وفي المقام عند استعمال اللفظ في العام الاستغراقي مع ان الموضوع له هو العام البدلي لم يتحقق التجوز، لتطابق المراد الاستعمالي وهو العام الاستغراقي مع المراد الجدي ، فلم يحصل العنصر الثاني ، ولعدم كون المراد الاستعمالي هو المدلول الوضعي وهو العام البدلي ، فلم يحصل العنصر الأول ، ونتيجة ذلك عدم صحة هذا الاستعمال أصلاً فلا يفيد نصب القرينة عليه .

الثالث : أن يتعهد « أنه كلما ذكر اللفظ الفلاني فهو يريد المعنى » لا وحينئذٍ يرد الاشكال عليه بأن هذا التعهد لا يجتمع مع استعمال اللفظ في عدة معاني كما ذكر في المحاضرات[1] .

ولكن طريق التخلص من الاشكال لا ينحصر في النحو الثاني الذي سبق تصويره وهو وضع اللفظ لعنوان أحد المعاني كما ذكر السيد (قده)، بل هناك طريق آخر يلتقي مع القوانين العرفية ، وذلك بان يقول المتعهد « بأني إذا ذكرت اللفظ فانا أريد المعنى الأول الا أن أنصب قرينة على عدمه وأتعهد اذا ذكرت اللفظ فأنا أريد المعنى الثاني الا أن أنصب قرينة على عدم ارادته » واذا استعمل اللفظ في كلا المعنيين مع

[1] محاضرات في اصول الفقه ١ : ٢٠٢ - ٢٠٣

قرينة ارادتهما فالاستعمال حقيقي لعدم نصب قرينة على عدم ارادة أي واحد منهما، ومطابق للموضوع له ، وحينئذ فلهذا الاستعمال حتى على مبنى التعهد قانون عرفي مصحح له وموجب لظهور اللفظ في كلا المعنيين مع ذكر قرينة على عدم ارادة احدهما وحده .

وهذا القانون العرفي المتبع في استعمال اللفظ في عدة معانٍ هو نفسه المتبع عند استعمال اللفظ في المعنى الواحد، فما ذكره في المحاضرات [١] من دوران هذا الاستعمال بين عدم الصحة بناءاً على النحو الثالث من صياغة التعهد أو صحته مع القرينة على التجوز غير تام ، بل هو استعمال حقيقي مطابق لقوانين المحاورة بناءاً على النحو الثالث من صيغ التعهد أيضاً .

الجهة الرابعة : في أن اطلاق اللفظ مع تعدد المراد هل هو حقيقة أم مجاز، وهنا صورتان :

الأولى : اطلاق اللفظ مع ارادة شخصه وارادة معناه ، كقوله : الصحاح لا تكسر.

الثانية : استعمال اللفظ في عدة معاني ، كاستعمال لفظ العين في عدة معاني .

أما الصورة الأولى فلا ريب أنها ليست مجازاً على جميع المباني ، لأن اطلاق اللفظ مع ارادة شخصه ليس من باب الاستعمال في شيء والحقيقة والمجاز من شؤون الاستعمال لا مطلق الاطلاق ، وأما ارادة معنى اللفظ فهو استعمال للفظ في معناه الموضوع له فهو استعمال حقيقي لا مجازي .

وانما الكلام في الصورة الثانية ، أعني استعمال اللفظ في عدة معاني ، هل هو حقيقة أم مجاز؟

ويتضح المطلب باستعراض المسالك في الحقيقة والمجاز وهي ترجع لاتجاهين ، فالأول هو القائل لا مجاز في الكلمة وانما المجاز في الحمل ، والثاني هو القائل بالمجاز في الكلمة .

أما الاتجاه الأول فله صياغات ثلاث سيأتي التعرض لها في بحث الحقيقة والمجاز، ونشير إليها هنا بصورة موجزة، وهي كما يلي :

الأولى : ما هو منقول عن السكاكي ان التصرف في أمر عقلي لا لفظي [٢] ، وذلك لأنه اذا قيل زيد أسد على نحو المجاز المرسل أو رأيت أسداً يرمي على نحو الاستعارة فليس التجوز والتصرف هنا في لفظ الأسد بأن يراد به الرجل الشجاع والا لم يكن فرق بين قولنا زيد أسد وقولنا زيد شجاع والفرق الوجداني لا ريب فيه ، بل التصرف في امر عقلي ، وذلك باعتبار زيد فرداً من أفراد الأسد ادعاءاً مع استعمال لفظ الأسد في نفس مفهومه ، فالتجوز بحمل لفظ الأسد بما له من المعنى على زيد.

[١] محاضرات في اصول الفقه ١ : ٢٠٨ - ٢٠٩

[٢] محاضرات في اصول الفقه ١ : ٩٣ .

الثانية : ما طرحه الاستاذ السيد الخوئي (قده) بأن المجاز عبارة عن عدم تطابق المراد الاستعمالي مع المراد الجدي ، ففي قولنا زيد أسد يراد بلفظ الأسد الحيوان المفترس على صيد الدلالة الاستعمالية والرجل الشجاع على صعيد الدلالة التصديقية[١] .

الثالثة: ما هو المختار عندنا من أن المجاز عبارة عن اعطاء حد شيء لشيء آخر بدافع نقل التأثير الاحساسي من المشبه به للمشبه ، وبيان ذلك : أننا لو قلنا رأيت أسداً يرمي فليس المراد بلفظ الأسد الرجل الشجاع ، لأن حلول الشجاع محل الأسد في الجملة مستهجن في الذوق العرفي ، فإننا لو قلنا زيد شجاع بل أسد أو ليس زيد شجاعاً فقط بل هو أسد لعد ذلك اضراباً وترقياً مستلطفاً مع أنه لو كان المراد بلفظ الأسد الرجل الشجاع لكان هذا الاضراب مستهجناً .

فالتجوز الحقيقي حينئذٍ في اعطاء حد الحيوان المفترس وهو الأسد لزيد الانسان بدافع نقل التأثير الاحساسي لشخصية الأسد في النفوس المولد للهيبة والخوف إلى زيد الشجاع . وبين هذه الصياغات الثلاث فروق تعرضنا لها في بحث الحقيقة والمجاز. والنتيجة على ضوء هذا الاتجاه بصياغاته الثلاث هو كون استعمال اللفظ في عدة معانٍ استعمالاً حقيقياً، لاستعمال اللفظ في معانيه المتعددة بلا تصرف في الاسناد والحمل أصلاً .

الاتجاه الثاني : ان المجاز في الكلمة، وهو - كما عبر عنه في علم البيان - استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع القرينة في مقام التخاطب .والنتيجة على هذا الاتجاه أيضا كون استعمال اللفظ في معانيه المتعددة استعمالاً حقيقياً لا مجازياً ، سواءاً فسرنا الوضع - بالمعنى المصدري - بانه جعل اللفظ بازاء المعنى أم فسرناه بالتعهد كما يراه الاستاذ السيد الخوئي (قده) ، أما على الأول فلأن لفظ العين - مثلاً - لما وضع بازاء معانيه الأربعة فاستعماله فيها - على نحو الجميع لا المجموع - استعمال فيما وضع له فهو حقيقي ، وأما على الثاني - وهو مسلك التعهد - فقد ذكرنا سابقاً أن صياغته على ثلاث أنحاء :

الأول : التعهد « بارادة معنى معين عند ذكر اللفظ » وعلى هذا النحو يكون استعمال اللفظ في المعاني المتعددة غير معقول لمناقضته للتعهد السابق الا أن يكون وضعا تعهدياً جديداً .

الثاني : التعهد « بارادة أحد المعاني عند ذكر اللفظ » وهو ما اختاره السيد (قده) وبنى عليه كون استعمال اللفظ في جميع المعاني مجازاً مع القرينة، مع أنه استعمال غلط ، وليس حقيقة لعدم التطابق بين المتعهد به والمستعمل فيه ولا مجازاً في الحمل لوجود التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي ، ولكنه مجاز في الكلمة لو وجد له مصحح وضعي أو طبعي ، ووجوده محل تامل .

---

[١] مفتاح العلوم : ٩ ٣٦، محاضرات في اصول الفقه ١ : ٣ ٩ ، اجود التقريرات ١ : ٩ ٥.

الثالث : التعهد بالصيغة التي طرحناها، وهي « ارادة المعنى عند ذكر اللفظ ما لم تكن قرينة على الخلاف ثم التعهد بارادة معنى آخر عند ذكر اللفظ ما لم ينصب قرينة على الخلاف » ومع استعمال اللفظ في الجميع يكون أستعمالاً حقيقياً لعدم نصب قرينة على خلاف أحدهما .

الجهة الخامسة : وتدور حول القاعدة المتبعة عند اطلاق اللفظ بدون نصب قرينة على ارادة معنى واحد أم جميع المعاني أم مجموعها ، وهنا صورتان :

أ - اذا دار المقصود بين ارادة معنى خاص أو ارادة جميع المعاني من اللفظ.

ب - اذا دار امر الاستعمال بين ارادة جميع المعاني على نحو العام الاستغراقي أو المجموع على نحو العام المجموعي .

أما بالنسبة للصورة الأولى فهناك رأيان :

١ - حمل اللفظ على ارادة جميع المعاني .

٢ - الحكم بالاجمال والرجوع للأصل العملي .

وذهب للأول جماعة كما في المعالم [١] والفصول [٢] وبعض قدماء العامة والخاصة كما في هداية الأبرار[٣] واختاره من المتاخرين السيد البروجردي (قده)[٤] بينما ذهب الأكثر للثاني .

دليل القول الأول : ويتلخص في أمرين :

أ - بما أن اللفظ يتضمن علقة وضعية مع جميع المعاني فاذا دار أمر المقصود بين ارادة معنى واحد أم ارادة الجميع فمقتضى أصالة الحقيقة الحمل على ارادة الجميع .

وفيه : ان اصالة الحقيقة موردها دوران الاستعمال بين كونه حقيقياً أم مجازاً ، وأما لو دار الاستعمال بين استعمالين حقيقيين كما في المقام فإن استعمال اللفظ في معنى معين كاستعماله في جميع المعاني حقيقي فلا مرجح لاحدهما على الاخر، ونتيجة ذلك الحكم بالاجمال .

ب - ان القانون العرفي الكاشف عن الارادة التفهيمية هو المقتضى لحمل اللفظ على جميع المعاني ، والقانون العرفي حسب المبنى المختار هو قانون السببية الذي مر شرحه ، وهو أن كل من أوجد سبباً لمسبب ما مع التفاته للسببية فهو قاصد لايجاد المسبب عند العقلاء ، وبما أن اللفظ ذو علقة وضعية مع جميع المعاني فلابد من حمله على ارادة جميع المعاني ، بناءاً على قانون السببية المذكور مع عدم نصبه قرينة على المقصود.

---

[١] معالم الاصول : ٣٨.
[٢] الفصول : ٥٣.
[٣] هداية الأبرار : ٢٤٣.
[٤] الحاشية على كفاية الأصول ، تقريرات البروجردي ١ : ١٠٧ .

وكذلك لو اخترنا مسلك الالتزام والتعهد، فبما أن متعلق التعهد هو جميع المعاني فلابد من حمل اللفظ عليها جرياً على وفق التعهد المذكور.

أولاً : ان النكتة العرفية التي يبتني عليها قانون السببية هي نكتة الفرار من محذور اللغوية، وذلك لان الموجد لسبب يؤدي لمسبب ما مع التفاته للسببية انما يتعين حمله على ارادة المسبب للزوم للغوية من ايجاده للسبب لو لم يقصد المسبب ، وفراراً من هذا المحذور وصوناً لأفعال العقلاء عن اللغوية والعبث - كما عليه سيرتهم في جميع الأمور - يحمل على أنه قاصد للمسبب ، وكذلك في عالم الألفاظ انما يحمل على ارادته للمعنى الكذائي صوناً لكلامه عن اللغوية .

ومن المعلوم أنه يكفي في دفع محذور اللغوية في المقام حمل اللفظ على ارادة معنى واحد من بين المعاني - معين ثبوتاً وان لم يعرف اثباتاً - بلا حاجة لحمله على ارادة جميع المعاني خصوصاً مع عدم القرينة على ارادة جميع المعاني ، وانتقال الذهن لجميع المعاني على فرض حصوله فهو من لوازم العلم بالعلقة الوضعية .

ولا يصح جعله مقصداً وغاية وهدفاً نظر اليه المتكلم مع عدم مساعدة قانون السببية على الحمل عليه ، والفرق بين النتيجة اللازمة والغاية أوضح من أن يخفى .

ثانياً : ان المتفاهم العرفي في مقام الاستعمال هو استعمال اللفظ في معنى واحد وأما استعماله في عدة معان فهو خلاف المتبادر عرفاً لا يصار اليه الا مع القرينة ، ولعل هذا هو مقصود صاحب المعالم والقوانين [1] عندما أخذا في الموضوع له قيد الوحدة، لأن جعل الوحدة جزءاً من الموضوع له واضح الفساد، إذ لا يجتمع ذلك مع قصد معنى آخرمن اللفظ لا حقيقة ولا مجازاً ، فالمناسب حينئذٍ أخذ الوحدة في مقام الظهور لا في مرحلة الوضع ، بمعنى أن الظاهر عرفاً من الاستعمال هو استعمال اللفظ في المعنى الواحد .

ولذلك ترى البناء العقلائي على حمل اللفظ على معنى واحد لا متعدد في جميع شؤون المحاورة ، فعندما يحصل اقرار من شخص باشتغال ذمته بمال لزيد وكان زيداً مردداً بين اشخاص لا يحكم العقلاء بارادة الجميع ، ولو طلق رجل زوجته فلانة وكان اسمها مشتركاً بين زوجتين له أو أكثر لا يحكم العقلاء بطلاق الجميع ، وكذلك الفقهاء في مشتركات الرواة، فلو اسند صاحب التهذيب رواية لأحمد بن محمد المردد بين ابن عيسى وابن خالد فانهم لا يسندون الرواية للجميع .

وهذه كلها شواهد على تبادر الوحدة في مقام الاستعمال وان المتكلم يقصد معنى معيناً ثبوتاً لكن لعدم القرينة عليه اثباتاً يحكمون بالاجمال.

ثالثاً : بناءاً على مسلك التعهد في الوضع فالنتيجة في دوران اللفظ بين ارادة معنى واحد أو معاني متعددة هو الحكم بالاجمال أيضاً عند العقلاء، وذلك على كلا صيغتي التعهد، أما على الصياغة التي اختارها

---

[1] معالم الاصول : ٣٩، القوانين ١ : ٦٨.

الاستاذ السيد الخوئي (قده) وهي التعهد بارادة احد المعاني عند ذكر اللفظ فحمل اللفظ على ارادة الجميع مضافاً لكونه خلاف الاستظهار العرفي كما سبق فهو خلاف المتعهد به ، فلا يصار له الا مع القرينة ويتعين الحكم بالاجمال .

وأما على الصياغة المختارة عندنا، وهي التعهد عند ذكر اللفظ بارادة معنى معين الا مع القرينة على الخلاف ثم التعهد مرة اخرى بمثل ذلك لمعنى آخر، فأيضاً لا يوجد بناء عقلائي على حمل اللفظ على الجميع مع عدم قرينة دالة ، وذلك لأخذ الوحدة في مقام الظهور فالمتعين الحكم بالاجمال .

الصورة الثانية : العلم بان المتكلم اراد أكثر من معنى من اللفظ ، ولكن هل قصد الكثرة على نحو أجزاء لمركب واحد وهو المعبر عنه بالعموم المجموعي ، أو قصد الكثرة العرضية وهو المعبر عنه بالعموم الاستغراقي ، وهنا احتمالان :

الأول : أن أصالة الحقيقة التي هي من صغريات أصالة الظهور تعين كون المراد هو العموم الاستغراقي ، باعتبار ان استعماله في العموم المجموعي مجاز واستعماله في العموم الاستغراقي حقيقة فهو المتعين .

الثاني : الحكم بالاجمال ، وذلك لأن دلالة اللفظ على العموم المجموعي خلاف الظاهر عرفاً ، اذ لا يتبادر لأذهانهم صورة مركبة من مجموعة معاني ، وحمله على العام الاستغراقي خلاف الظاهر عرفاً ولا قرينة تعين احدهما و لم يقم بناء من العقلاء على جريان أصالة الحقيقة تعبداً بل يرون جريانها في مورد تكون الأصالة منقحة للظهور فيه لا مخالفة له ، فالنتيجة هي الاجمال والرجوع للأصل العملي .

المشتق

بحث الأصوليون في أن لفظ المشتق ظاهر وضعاً في خصوص المتلبس بالمبدأ أم ظاهر في الأعم ، وذهب للقول بالأعم المعتزلة والمتقدمون من علمائنا وذهب للقول بالخصوص الاشاعرة والمتاخرون منا[1] ، وكلامنا في هذا البحث في مقامين :

الأول : في تحرير محل التراع .

الثاني : في دوافع القول بالأعم ومناقشتها .

المقام الأول : تحرير محل التراع يعتمد على عدة مقدمات :

الأولى : في بيان معنى المشتق ، فهل المراد بالمشتق المبحوث عنه المشتق بالاصطلاح النحوي أم المشتق بالاصطلاح الأصولي ؟

وبيان ذلك : أن المشتق له اصطلاحان :

١ - الاصطلاح النحوي ، ويراد به اللفظ الماخوذ من لفظ آخر مع توافقهما في الحروف وترتيبها كالضارب والضرب ، ويعتقد البصريون ان المصدر أصل المشتقات كاسم الفاعل واسم المفعول واسم الزمان والمكان والمصادر المزيدة ونحوها[2] بينما يعتقد الكوفيون أن الأصل في الاشتقاق هو الفعل [3] ، وكلاهما غير تام بنظر الأصوليين المتأخرين بل الأصل عندهم هو المادة السارية في جميع المشتقات .

ولكننا نسجل ملاحظة على جميع هذه الأقوال بأن نقول : لا يخلو أصل المشتقات من أن يكون هو المادة أو المصدر أو اسم المصدر، فأما المادة فهي وإن كانت موجودة بحروفها وترتيبها ومعناها في جميع المشتقات الا أنها ليست أصلاً للاشتقاق ، وذلك لأن كونها أصلاً للمشتقات معناه : أن الواضع وضعها أولاً مجردة عن أي هيئة كانت وضعاً نوعياً تتعاقب عليه الهيئات المختلفة .

والوضع النوعي المجرد المدعى في المواد والهيئات بعيد عن ذهنية الواضع البدائي الأول الذي يقوم بوضع الكلمات إما بدافع الحاجة للتفهيم والتفاهم وإما بداعي التغني كما يراه الفيلسوف جون لوك وإما بداعي الخوف والفزع من حادث كوني معين كما يراه بعض آخر، فالمتصور في الواضع البدائي الساذج هو الوضع الشخصي للكلمة مادة وهيئة باحد الدوافع المذكورة لا الوضع النوعي ، فإنه حالة متطورة من الابداع الفكري البعيد عن الواضع الأول .

---

[1] كفاية الاصول : ٤٥ .

[2] الانصاف للأنباري : ٢٣٥ .

[3] الانصاف للأنباري : ٢٣٥

وأما المصدر وهو الدال على الحدث المنتسب لفاعل ما فلا يصح جعله أصلاً للمشتقات ، باعتبار أن الأصالة إن أريد بها كونه أول لفظ موضوع فذلك يحتاج لدليل تاريخي .

وان أريد بها سريان المعنى والصياغة البنائية في جميع المشتقات فالمصدر لا يطرد معناه في جميع المشتقات كاسم المصدر مثلاً ، فإن معناه يغاير المعنى المستفاد من المصدر فكيف يكون متفرعاً عنه ، كما أنه لا يمكن سريان الهيئة البنائية لجميع المشتقات لاستحالة كون المادة متشكلة بهيئتين متغايرتين .

وبنفس هذا الايراد نورد على القائلين بان أصل الاشتقاق هو الفعل وأما اسم المصدر وهو الدال على الحدث بما هو، فإن أريد به الدلالة على أصل الحدث مع كونه لا بشرط بالنسبة لحيثية الانتساب لفاعل ما فهذا هو الجامع الانتزاعي بين جميع معاني المشتقات ، وهو فكرة متطورة يتوصل لها الذهن البشري . بعد مروره على ألفاظ المشتقات ، فالمناسب كونه متأخراً عن المشتقات في الوضع لا أصلاً لها.

وإن أريد به الدلالة على الحدث مع كونه بشرط لا عن معنى الانتساب فهو مغاير حينئذٍ لمفاهيم بقية المشتقات فلا يصلح كونه أصلاً لها .

٢ - المشتق الأصولي : وهو العنوان المنتزع من الذات بلحاظ انضمام أمر خارج عنها لها، وهذا العنوان له عنصران :

١- منشأ الانتزاع وهو الذات نفسها .

٢ - مصحح الانتزاع وهو المبدأ المنضم للذات ، والفرق بين منشأ الانتزاع ومصححه : أن المنشأ هو الذي يحمل عليه العنوان الانتزاعي حملاً هوهوياً ، بينما المصحح هو المادة التي يصاغ منها العنوان الانتزاعي من دون صحة حمله عليه .

وينقسم المشتق الأصولي بلحاظ المبدأ الذي يصاغ منه إلى خمسة أقسام :

١ - ما كان المبدأ من الاعراض المتأصلة خارجاً وهي المقولات التسع كالقائم والقاعد ، فإن مبدأهما من القيام والقعود وهما عرضان خارجيان .

٢ - ما كان المبدأ من الأمور الاعتبارية كالواجب والحرام ، باعتبار انضمام الوجوب والحرمة لشيء ما.

٣ - ما كان المبدأ من الأمور الانتزاعية الواقعية لواقعية منشأ انتزاعها كالابن والأخ الماخوذين من الأبوة والبنوة والأخوة ، وهذه مفاهيم انتزاعية محمولة على الذات من باب الخارج المحمول لا من باب المحمول بالضميمة كالقسمين السابقين .

٤ - ما كان المبدأ من الجواهر كاللابن والتامر، بناءاً على كون مبدئه هو التمر واللبن ثم أطلق المشتق على المتلبس ببيعها، وسيأتي مناقشة ذلك .

٥ - ما كان المبدأ من سنخ الوجود والعدم لا من سنخ الماهيات بشتى أنواعها من المتأصلة والاعتبارية والانتزاعية والجوهرية، ومثاله لفظ موجود ومعدوم .

وبين المشتق النحوي والأصولي عموم من وجه ، لشمول الأول للمصدر المزيد الذي لا يندرج تحت الثاني لعدم حمله على الذات حملاً هوهوياً بل يحمل عليها بالعناية، وشمول الثاني للجوامد المحمولة على الذات كالزوج والرق والأم .

والان نطرح السؤال : هل المراد بالمشتق المبحوث عنه هو المشتق النحوي أم المشتق الأصولي ، وقد أجيب عن ذلك بجوابين :

أ - إن المراد به المشتق النحوي ، لأنه هو معنى المشتق لغة فإن المشتق لغة هو المأخوذ من الشيء الآخر فيتلائم المفهوم النحوي مع المفهوم اللغوي ، وإنما نلتزم بالخروج الحكمي لبعض المشتقات والدخول الحكمي لبعض الجوامد ، فمثلاً المصادر المزيدة وأسماء المصادر وإن كانت من المشتق موضوعاً لكنها خارجة عن حريم البحث حكماً ، لعدم تصور النزاع فيها بعد عدم حملها حملاً هوهوياً على الذات ، كما أن بعض الجوامد كالأخ والرق داخلة في البحث حكماً وإن خرجت عن المشتق موضوعاً ، باعتبار صحة جريان النزاع فيها .

٢ - إن المراد به المشتق الأصولي ، وذلك أولاً : لملائمته المعنى اللغوي باعتبار اشتقاقه وانتزاعه من الذات بلحاظ انضمام أمر لها ، فإن الاشتقاق العقلي كاف في صحة تسميته بالمشتق وإن لم يكن هناك اشتقاق لفظي .

وثانياً : إن قانون انتخاب الأسهل هو الذي يعطينا القناعة بأن المراد بالمشتق المشتق الأصولي ، باعتبار أنه ما دام الاصطلاح الأصولي موجوداً ووافياً بتحديد موضوع البحث بدون استثناءات أو استدراكات فلا حاجة لتبني الاصطلاح النحوي ثم تعقيبه بالاستثناء .

المقدمة الثانية : في بيان مفهوم التلبس بالمبدأ وفقدانه بالنظر الفلسفي والعرفي :إن النزاع في كون لفظ المشتق ظاهراً فى خصوص المتلبس أم في الأعم إنما يتصور بعد كون المشتق ذا حالتين ، حالة تلبس الذات بمبدئه وحالة فقدانها، بحيث يعد الوجدان والفقدان من الحالات الطارئة على الذات مع عدم تغير حقيقتها .

وأما لو كان التباين بين الحالتين ذاتياً ، بحيث تكون الذات حقيقتين متغايرتين عند التلبس وعدمه فليس ذلك داخلاً في البحث بلا ريب ، إذ لا يصح إطلاق حد حقيقة على حقيقة اخرى الا تجوزاً .

وكلامنا الان في معيار التمايز بين حالة التلبس وحالة الفقدان واعتبارهما حالتين او حقيقتين ، فهل المعيار فلسفي أم عرفي ؟

وبعبارة أوضح : لا ريب أن شيئية الشيء - التي بها يمتاز عن غيره ويكون حقيقة منفصلة عن الحقائق الاخرى - بصورته لا بمادته ، ولكن ما هو المعيار في الصورة الفاصلة للحقيقة هل هو النظر العرفي أم النظر الفلسفي ؟

المعيار الفلسفي : ويرى الفلاسفة أن الصورة المقومة للحقيقة هي الصورة النوعية المعبر عنها بالفصل ، فالانسان مثلاً بناطقيته لا بجسمه ، فلو تحول الجسم إلى تراب فالإنسان باق باعتبار عدم تغير صورته الانسانية وهي روحه الناطقة .

المعيار العرفي : وهو الذي يرى تمايز الاشياء بالصورة الشكلية والآثار الملموسة عند العرف.

وبينهما عموم من وجه ، فالجسد البشري - مثلاً - بعد فقدانه للحياة يراه العرف بانه هو الانسان وأنه مات ، والموت والحياة حالات طارئة لا حقائق مختلفة، بينما الفلاسفة لا يعتبرون الجسد الميت إنساناً بل يعتبرونه جماداً والانسان غيره فيختلفان حقيقة بالموت والحياة .ما أن الحليب واللبن المصنوع منه حقيقتان عرفا وذات واحدة فلسفة، لاتحاد الصورة النوعية فيهما .

وبعد البيان المذكور نقول : بان المعتبر في الصورة الفاصلة للحقيقة هو النظر العرفي لا النظر الفلسفي لعدة أسباب :

أولاً : إن الرؤية الفلسفية لا دليل على واقعيتها وصحتها، فربما يكون المعيار الواقعي في الفصل بين الأشياء هو الفصل بالعوارض والآثار كما ورد في بعض الروايات : « وخلق خلقاً مختلفاً بأعراض وحدود» [1] .

ولا دليل على لزوم كون الفاصل بالصور النوعية والفصول ، ولعل الاتجاه الفلسفي في جعل معيار التمييز مبنياً على الصور النوعية والفصول تعبيرعن عرف خاص في المجتمع اليوناني الذي نشأت فيه بذرة الفلسفة ، ومن الواضح أن الأعراف والمجتمعات تختلف في معيار التمييز كما نلاحظ اختلاف المجتمعات في جعل بعض الفواكه أو الحيوانات تحت عنوان واحد أو عناوين متعددة .

فمن المحتمل جداً كون الفلسفة اليونانية في اعتمادها على الصور النوعية كمعيار للتمييز بين الحقائق تعبر عن عرف خاص ورؤية إنسانية معينة لا أن ذلك هو المعيار الواقعي المعتمد .

ثانياً : قد ذكر الفلاسفة أنفسهم أن الاطلاع على الحقائق الواقعية غير

متيسر والفصول التي يطرحونها ما هي الا فصول مشهورية لا فصول حقيقية، فالناطق - مثلاً - الذي جعل فصلاً للإنسان إن أريد به النطق فهو كيف مسموع وإن أريد به الفكر فهو كيف نفساني أو فعل ذهني ، ومن المعلوم عندهم عدم تقوم الجوهر بالأعراض من الكيف والفعل ، إذن فالناطق فصل مشهوري لا فصل

---

[1] التوحيد : ٤٣٠ ، باب ٦٥، ضمن ح ١.

حقيقى . ونتيجة ذلك : أنه كيف يمكن لنا أن نعتبر المعيار في تمييز الحقائق هو النظر الفلسفي مع قصوره - كما صرح الفلاسفة أنفسهم - في الوصول لفرز الواقعيات وتحديدها .

ثالثاً : إن البحث في ظهور المشتق في خصوص المتلبس أو الأعم بحث لغوي يرجع في تشخيصه الى العرف واللغة لا إلى البحوث الفلسفية .

ولكن هنا سؤالان :

١ - إن بحثنا في المائز الحقيقي بين الشيء وغيره وأنه مائز عرفي أو فلسفي ، وهذا بحث عقلي وليس بحثاً لغوياً حتى يرجع فيه الى اللغة والعرف ؟

والجواب : إن الظهور يعتمد على عناصر مندمجة في نفس الظهور بحيث تكون هناك وحدة وائتلاف بين الظهور وعناصره ولا يمكن البحث في الظهور منفصلاً عنها، فمثلاً إذا بحثنا في أن صيغة افعل ظاهرة في الوجوب أم لا فالبحث في هذا الظهور معتمد على عنصر آخر وهو ما يستظهره العرف من عنوان الوجوب أيضاً ، وكلا الأمرين وحدة مترابطة تقع مورداً للبحث .

كذلك في المقام ، فإن البحث عن ظهور المشتق في المتلبس أو الأعم متفرع على ما يفهمه العرف من التلبس وعدمه مع بقاء الحقيقة مقابل تغيرها، وهذا العنصر مندمج في الظهور نفسه بحيث لا يتحقق ظهور عرفي للمشتق في المتلبس أو الاعم الا مع ظهور مفهوم التلبس وعدمه في أذهان العرف ، فتبين أن البحث في المقام بحث لغوي يرجع فيه للمفهوم العرفي لا إلى التحقيق الفلسفي .

٢ - لا ريب في اختلاف الأعراف في مفاهيمها وأفكارها، وحينئذٍ إذا كانت الرؤية العرفية الآن تعني أن المشتق ظاهر في المتلبس أو الأعم أو تعني أن الفاصل الحقيقي بين الماهيات هو بالأعراض والآثار فلا يعني ذلك ان الارتكاز العرفي في زمان النص الشرعي كذلك ؟

والجواب : إن كلامنا في ظهور المشتق بصفة عامة وليس خاصاً بالمشتق الموجود في النصوص الشرعية حتى نركز على العرف المعاصر للنص الشرعي ، مضافاً إلى أنه إذا ثبت ما هو المرتكز في عرفنا رأينا كيف نتوصل للعرف في زمان النص من عدة طرق طرحناها في بحث علامات الحقيقة والمجاز.

المقدمة الثالثة : في بيان معنى الحال : عندما يقول الأصوليون هل أن المشتق ظاهر في المتلبس بالمبدأ في الحال أم في الأعم فماذا يقصدون من لفظ الحال ؟

هناك ثلاثة معاني للحال :

١ - حال النطق .

٢ - حال النسبة .

٣ - حال التلبس .

أما المعنى الأول : فهو غيرمراد قطعاً لوجهين :

١ - لو كان زمان النطق مدلولاً لكانت الأوصاف دالة على الزمان وليست كذلك بدليل اسنادها إلى نفس الزمان بدون عناية أصلاً فيقال الزمان مسرع ، واسنادها إلى المجردات الخارجة عن وعاء الزمان نحو الله عالم وخالق والملائكة قائمون ونحوه ، فإذا صح إطلاقها على المجرد عن الزمان وعلى الزمان نفسه وعلى الزماني بلا عناية تبين خلوها من الدلالة على الزمان ، فانسباق زمان النطق في بعض الاستعمالات نحو زيد قائم لاتحاد زمان النطق مع زمان الجري والانطباق ، فلو لم يتحدا لم يتحقق هذا الظهور نحو « لا تكرم الفاسق » فإن الظاهر منها فعلية الفسق حين الاكرام لا حين النطق بالجملة .

٢ - إن لازم هذا القول كون قلنا زيد قائم أمس وكان زيد قائماً مجازاً ، لعدم التلبس حال النطق مع انه حقيقة بلا ريب عندهم .وأما المعنى الثاني : وهو أن المراد بالحال حال الجري والنسبة ، أي حال انتساب المحمول للموضوع ، سواءاً تقدم عليه النطق أم تأخر أم قارن ، فظاهره أن البحث في المشتق بحث في مرحلة التطبيق والاسناد لا بحث في المدلول الأفرادي للمشتق ، أي أنه بعد الفراغ عن المفهوم المتبادر من لفظ المشتق بما هو لفظ نبحث في صدقه وتطبيقه على الموضوع ، فنقول : هل يشترط في صدقه على الموضوع تلبسه بالمبدأ حال النسبة والاسناد أم يصح صدقه عليه بمجرد تلبسه به في الزمان السابق وإن لم يكن متلبساً به فعلاً ، إذن فعلى هذا القول لا يكون البحث بحثاً لغوياً حول مدلول لفظ المشتق بل هو بحث متعلق بمقام الاسناد والنسبة .

وأما المعنى الثالث : وهو المختار عندنا ، فمحصله : أن البحث في المقام بحث لغوي حول مدلول لفظ المشتق وأن هذا المدلول في حد ذاته هل هو واسع شامل لحين وجود المبدأ خارجاً وحين انقضائه أو ضيق خاص بحين تحقق المبدأ بغض النظر عن عالم الاسناد، فسواءاً كان هناك جملة وإسناد أم لم يكن فإن البحث متصور في لفظ المشتق بلحاظ مدلوله الافرادي .

وعلى هذا المعنى فلا نحتاج لاضافة قيد الحال للبحث أصلاً ، فنقول : هل أن لفظ المشتق ظاهر في المتلبس أم الأعم منه ، من دون داعي لأضافة قيد الحال مادام المراد منه هو نفس التلبس ، بخلاف المعاني الأخر للفظ الحال فإننا بناءاً عليها نحتاج لإضافة قيد الحال ، لاختلافها معنى عن معنى التلبس ، وبيان هذا البحث بصورة أوضح وأعمق يعتمد على البحث الآتي .

المقدمة الرابعة : حول البحث في المشتق ، هل هو بحث عقلي أم بحث لغوي فهنا نظريتان :

الأولى: إن البحث في المشتق بحث عقلي فلسفي ، وذلك لأن مفهوم المشتق مفروغ عنه وهو الواجد للمبدأ بأي لون من ألوان الواجدية فلا نزاع في مفهومه .

وإنما النزاع في كون الموضوع المحمول عليه المشتق هل هو من مصاديق المشتق وأفراده مطلقاً حتى بعد انقضاء تلبسه بالمبدأ أو أنه من مصاديقه حين التلبس فقط ، فالبحث متعلق بمرحلة الصدق والفردية لا بمرحلة التشخيص اللغوي للمفهوم ، ولذلك يختص البحث بالقضايا والجمل الاسنادية لأنها تعبر عن مرحلة الصدق ولا ربط له بالمفردات ، إذن فالبحث في المقام تصديقي لا بحث تصوري في مفهوم المشتق .وقد ذهب لهذه النظرية المحقق الطهراني صاحب المحجة والتبريزي في المشتقات والبهبهاني في المقالات والسيد البروجردي [١] وبعض الأعاظم[٢] .

الثاني : إن البحث فى المقام حول ظهور لفظ المشتق في خصوص المتلبس بالمبدأ او الأعم ، فهو بحث لغوي حول مدلول كلمة معينة وأن هذا المدلول هل هو واسع يشمل المنقضي ام ضيق فيختص بحين التلبس . وهذا ما يسمى بالشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر كالنزاع في مفهوم الفاسق الخاص بمرتكب الكبيرة أو الشامل لها ولمرتكب الصغيرة، ومثله النزاع في الصحيح والأعم أيضا .

إذن البحث هنا بحث لغوي تصوري سواءاً كان هناك جملة اسنادية أم لا، وقد ذهب لهذا الرأي المحققون الثلاثة النائيني [٣] والعراقي [٤] والاصفهاني [٥] وهو مختارنا أيضا[٦] .

ونستعرض الأن النظرية الأولى وتقريبها وما يرد عليها من الملاحظات :

تقريبها: إن ما نتصوره من كلام المحقق الطهراني في المحجة أحد وجهين :

أ - إن الحمل على نوعين ، حمل مواطاة وحمل اشتقاق ، فاما حمل المواطاة فيعني الهوهوية بين الموضوع والمحمول والهوهوية تقتضي الاتحاد الوجودي بينهما، ومع حصول الاتحاد المذكور فالموضوع لابد وأن يكون من المصاديق الفعلية للمحمول ومن أفراده الحالية والا لم يصح حمل المشتق عليه ، إذ لا يصح أن يقال للسائل أنه ماء بعد تحوله بخاراً ، ولايصح أن يقال للمائع أنه خل بعد تحوله خمراً .فحمل المواطاة متقوم بالهوهوية الوجودية التي تعني كون الموضوع مصداقاً فعلياً للمحمول .

وأما حمل الاشتقاق فمعناه : حمل المبدأ على الذات التي تلبست به فليس معناه الهوهوية بين الطرفين ، إذ لا هوهوية بين المبدأ وبين الذات ولذلك لا يصح حمله عليها فلا يقال زيد جلوس الا مع التاويل ، بل معناه مجرد الانتساب أي انتساب هذا المبدأ إلى الذات .وحينئذ يقع البحث في أن حمل الاشتقاق الراجع لمعنى

---

[١] الحاشية على كفاية الأصول ، تقريرات البروجردي ١ : ١١٢ .
[٢] تهذيب الاصول ١ : ٩٨ - ١٠٠ .
[٣] فوائد الاصول ١ : ٨٢ و ٩٣ و١١١ .
[٤] أجود التقريرات ١ : ٥٧ و ٥٩ .
[٥] مقالات الاصوليين : ٥٦ - ٥٧ .
[٦] نهاية الدراية ١ : ٦٨ .

الانتساب هل يعتبر فيه فعلية التلبس بالمبدأ حتى يصح الحمل أو يكفي مجرد ارتباط المبدأ بالذات في زمن من الأزمنة لصحة الحمل ، فالنزاع عقلي في بحث فلسفي وهو بحث حمل الاشتقاق ، وبما أن حمل المشتق كقولنا زيد عالم من مصاديق حمل الاشتقاق لأن عنوان المشتق عنوان انتزاعي ماخوذ من المبدأ وهو العلم مثلاً ، فحمله في الواقع وعالم الثبوت هوحمل للمبدأ على الذات وإنما لعدم صحة حمل المبدأ على الذات صراحة فيحمل عليها بواسطة ذو فيقال زيد ذو علم أو بواسطة المشتق فيقال زيد عالم فالحمل لباً وثبوتاً للمبدأ .

وبما أن حمل المبدأ حمل اشتقاق فكذلك حمل المشتق المأخوذ منه ، ولأجل وجود الخلاف في بحث الاشتقاق وأنه هل يشترط فيه فعلية التلبس أم لا فيسري هذا الخلاف لصغرياته ومصاديقه ومن جملتها المشتق .

ب - إن الخلاف المذكور ليس كبروياً دائراً حول حمل الاشتقاق نفسه وإنما هو بحث صغروي أي في خصوص المشتق ، بمعنى أن حمل الاشتقاق يفترق عن حمل المواطاة افتراقاً جوهرياً ، فكما يختلفان في أن المحمول في حمل المواطاة عنوان مندمج مع عنوان الموضوع متحد به وجوداً كقولنا هذا حجر والمحمول في حمل الاشتقاق هو المبدأ المنفصل عن الذات مفهوماً ووجوداً ، بناءاً على تعدد الموجود خارجاً للجوهر والعرض ، فكذلك يختلفان في أن المعتبر في حمل المواطاة كون الموضوع من الأفراد الفعلية للمحمول ولا يعتبر ذلك في حمل الاشتقاق ، بل يكفي مجرد انتساب المبدأ للموضوع في زمان سابق .

فهذه الكبريات لا نزاع فيها، وإنما النزاع في الصغرى وهو المشتق نفسه وهل أنه مندرج في باب حمل المواطاة فلابد فيه من فعلية التلبس أم أنه مندرج في باب حمل الاشتقاق فلا يعتبر فيه الفعلية .

بيان ذلك : أن حمل الاشتقاق يعني حمل المبدأ على الذات ، وبما أنه لا يصح حمل المباين على مباينه فلابد من وسيلة لتصحيح الحمل وهو إما لفظ ذوفيقال زيد ذوعلم وإما لفظ المشتق فيقال زيد عالم ، فإذا قيل زيد عالم فهنا توجد نظرتان :

١ -أن كلمة عالم عنوان حاك عن العلم مرشد إليه ولا موضوعية للفظة عالم أصلا، وحينئذ بما أن حمل المبدأ على الذات حمل اشتقاق وحمل الاشتقاق لا يعتبر فيه فعلية التلبس فلا يعتبر في حمل المشتق فعلية التلبس ، لأن حمل عالم عبارة أخرى عن حمل كلمة علم وهي المبدأ نفسه .

٢ - أن نقول بان حمل عالم على الذات يعني تحقق حملين مندمجين أحدهما صريح والآخر ضمني ، فالضمني هو حمل المبدأ نفسه على الذات وهو حمل اشتقاقي لا يعتبر فيه فعلية التلبس ، والصريح هو حمل عنوان عالم وهو عنوان متحد وجوداً مع الذات فحمله عليها حمل مواطاة، وبما أنه يعتبر في حمل المواطاة كون الموضوع فردا فعليا للمحمول فلابد من اعتبار ذلك أيضا في حمل المشتق ، خصوصاً وأنه عنوان انتزاعي ولا وجود

للمنتزع الا بوجود مبدأ انتزاعه فإن وجوده بدونه من قبيل بقاء المعلول بلا علة .إذن فالبحث صغروي حول عنوان المشتق وأنه مندرج تحت باب حمل المواطاة أم تحت باب حمل الاشتقاق .

وهذان هما الوجهان المتصوران في المقام لإثبات أن بحث المشتق بحث فلسفي يدور مدار الصدق والانطباق ، وهناك عدة اعتراضات على هذه النظرية بكلا تصويريها:

الأول : ما عن المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية، وملخصه أمران :

١ - إن الحمل الحقيقي هو حمل المواطاة لأن الحمل يعني الهوهوية بين الموضوع والمحمول ، الا أن الهوهوية إما مفهومية مع المغايرة الاعتبارية وإما مصداقية مع التغاير المفهومي ، وأما حمل الاشتقاق وهو حمل المبدأ على الذات الذي يتوصل له إما بلفظ ذو وإما بالوصف المشتق فهو حمل مجازي كما ذكر المحقق الطوسي في شرح الاشارات [١]، وليس حملاً حقيقياً حتى يتصور النزاع فيه كما قرر في الوجه الأول .

٢ - إن هذا الترديد والتشقيق ، وهو أن حمل كلمة عالم مثلاً على زيد إما حمل مواطاة فيعتبر فيه فعلية التلبس وإما حمل اشتقاق فلا يعتبر فيه ذلك ، ان كان تشقيقاً لنفس المبدأ أي أن حمل المبدأ على الذات يتصور فيه هذان الاحتمالان فليس هذا محل كلامنا، لأن كلامنا في المشتق لا في المبدأ . وان كان تشقيقاً للمشتق نفسه وأن حمل كلمة عالم - مثلا - يتصور فيها الاحتمالان ففيه : إن حمل المشتق حمل مواطاة بلا ريب ، لوجود الهوهوية والاتحاد الوجودي بين الذات والعناوين الاشتقاقية ولا يتصور في حمل المشتق رجوعه لحمل الاشتقاق أصلاً ، فلا يتم التصور الثاني للنظرية[٢] .

ولكننا لا نوافق على هذا الاعتراض ، وذلك لأن مقصود المحقق الطهراني - كما يظهر لمن راجع كلامه – أن التشقيق والترديد للحمل لا للمحمول ، سواءاً كان مبدأ أم مشتقاً ، ولذلك صياغتان :

أ - إننا اذا قلنا زيد عالم فنتسائل ما هو المحمول هل هو المبدأ ولفظة عالم ما هي الا وسيلة لتصحيح الحمل ومفادها مفاد كلمة ذو، فمعنى الحمل حينئذٍ هو انتساب المبدأ للذات . وهذا ما نعبرعنه بحمل الاشتقاق الذي يكفي فيه - بناءاً على تسليم الكبرى - مجرد ارتباط الذات بالمبدأ في الزمان السابق وإن لم يكن هناك تلبس فعلي .

أم أن المحمول هو عنوان العالم فقط والمبدأ ما هو الا مصحح للانتزاع ، فإن العنوان الانتزاعي له منشأ انتزاع وهو ما يصح حمله عليه وهو الذات في المقام ومصحح انتزاع وهو المبدأ هنا ، فالمبدأ ليس دخيلاً في الحمل ولا جزءاً من المحمول وإنما هو مصحح الانتزاع فقط والا فالمحمول هو العنوان .

---

١ شرح الاشارات ١ : ٣٠ - ٣١

٢ نهاية الدراية ١ : ٦٩

وبناءاً على ذلك فالحمل حمل مواطاة فيعتبر فيه فعلية التلبس ، مضافاً إلى أن عنوان المشتق عنوان انتزاعي ولا بقاء للعنوان الانتزاعي مع زوال مصحح انتزاعه .

إذن فهذا التسائل معقول ولا يرد عليه الاعراض المطروح من قبل المحقق الاصفهاني . نعم قد يدعى أن الظاهرمن حمل لفظة عالم - مثلاً - على زيد هو حمل عنوان المشتق لا حمل المبدأ المصحح له ، ولكن المفروض في كلام المحقق الطهراني أن البحث عقلي يدور مدار الحمل لا أنه بحث لغوي يدور مدار الظهور.

ب - إننا إذا قلنا زيد عالم فهنا لا يوجد حملان بالأصالة ، أحدهما مواطاة والآخر اشتقاق ، لتباين الحملين فلا يجتمعان في حمل واحد كما هو واضح لاستحالة اجتماع المتباينين ، ولكن يوجد هنا حملان ، أحدهما بالأصالة والأخر بالعرض ، فيوجد حمل لعنوان المشتق على الذات وحمل للمبدأ على الذات .

والسؤال حينئذٍ : أي الحملين بالأصالة؟

فإذا كان الحمل الأصيل هو للمبدأ فالمقصود مجرد الانتساب وهذا هو المعبر عنه بحمل الاشتقاق الذي لا يعتبر فيه فعلية التلبس ، وإن كان الحمل الأصيل للمشتق فالحمل حمل مواطاة وهو الذي يعتبر فيه فعلية التلبس .

إذن فتصور وجود حملين في القضية أمر معقول ، وبناءاً عليه فيصح التساؤل المذكور، وهذا هو مقصود المحقق الطوسي من المجاز في حمل الاشتقاق ، أي أن المحمول بالحقيقة في حمل المشتقات هوحمل المشتق - مثلاً - وهو حمل مواطاة ، والمبدأ المحمولي حمل الاشتقاق محمول على نحو المجاز، لا أن حمل الاشتقاق بتمام صوره حمل مجازي بل هو حمل حقيقي قصد منه بيان مجرد الانتساب والارتباط وهذا المدلول مدلول واقعي فالتعبير عنه بلفظ ذو تعبير حقيقي لا مجازي . نعم ظاهر بعض كلمات الحكماء أن حمل الاشتقاق بتمام صوره حمل مجازي لأن حقيقة الحمل متقومة بالهوهوية والحاصل أن هنا حملين حملاً بالأصالة والاخر بالعرض وإن كان الظاهر في صورة حمل المشتق على الذات كون المحمول بالحقيقة هو عنوان المشتق والمبدأ محمولاً بالعرض والمجاز.

كما أن الظاهر أن الكبرى المذكورة في التصوير الأول للمحقق الطهراني متفق عليها في الفلسفة وهو أن حمل الاشتقاق لا يعتبر فيه فعلية التلبس ، وإنما النزاع في الصغرى وهي حمل المشتق لا في الكبرى فلا يتم التصوير الأول . الا أن التصوير الثاني معقول ولا يرد عليه اعتراض المحقق الاصفهاني (قده) .

الاعتراض الثاني : ما طرحه المحقق النائيني (قده) في أجود التقريرات [1] ومحصله أمران :

أ - إن ما ذكره المحقق الطهراني من كون النزاع في المشتق متعلقاً بمرحلة الصدق والتطبيق مبني على مسلك السكاكي في بحث المجاز، حيث اختار رجوع المجاز للإسناد لا للكلمة .

[1] اجود التقريرات ١ : ٥٩.

بيان ذلك : أن المشهور ذهبوا لكون المجاز في الكلمة ، فإذا قلت رأيت أسداً يرمي فالتجوز في لفظ الأسد حيث أريد به الرجل الشجاع ، الا أن السكاكي ذهب إلى أن التجوز في إسناد لفظ الأسد للفظ يرمي لا في لفظ الاسد .

فبناءا على مسلك المشهور يكون الحقيقة والمجاز من عوارض الكلمة وصفاقا، وبناءاً على مسلك السكاكي يكونان من عوارض الاسناد .

وحينئذٍ فلابد لنا في بحث المشتق عندما نتكلم عن كون المشتق حقيقة في المتلبس ومجازاً في غيره أو كونه حقيقة في الأعم أن ننظر لمرحلة الاسناد والحمل ، حيث لا حقيقة ولا مجاز الا فيه ونفس الكلمة بما هي لا تكون لا حقيقة ولا مجازاً، فلا يصح البحث عن المدلول الحقيقي والمجازي للفظ المشتق ، بل يجب أن ينصرف البحث للإسناد وكونه حقيقياً أم مجازياً، إذن فما أفاده المحقق الطهراني يتفرع على مسلك السكاكي .

ب - بما أن الأساس لنظرية المحقق الطهراني هي نظرية السكاكي في باب المجاز فإذا بطل الأساس بطل ما تفرع عليه .أما بطلان مسلك السكاكي فنقول في بيانه :

إن القضايا على قسمين :

١ - حقيقية .

٢ - خارجية .

فاما القضايا الحقيقية فلا يتصور فيها التجوز في الصدق والتطبيق ، وذلك لأن القضية الحقيقية لا نظر فيها لعالم الصدق والتطبيق أبداً وإنما الموضوع فيها هو طبيعي العنوان بعد الفراغ عن صدقه وانطباقه على أفراده المفروضة الوجود ، فمثلاً إذا قلنا المستطيع يجب عليه الحج فمحصله : أن طبيعي المستطيع إذا فرض صدقه على فرد فيجب عليه الحج ، فالموضوع للقضية هو طبيعي العنوان وجهة التطبيق على الأفراد أخذت مفروضة الوجود مفروغاً عنها.

ولذلك قيل : بأن القضايا الحقيقية مرجعها لقضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له.

اذن فما دامت جهة التطبيق جهة مفروضة ومفروغا عنها في القضايا الحقيقية فلا يمكن أن يكون المجاز فيها بلحاظ عالم التطبيق والإسناد .

وأما القضايا الخارجية فهي تنقسم بحسب مرحلة الصدق والانطباق إلى ثلاثة أقسام :

١ -ما يكون الصدق فيها حقيقياً بلاخفاء نحو الفرات ماء .

٢ -ما يكون الصدق فيها حقيقياً مع نوع من الخفاء نحو« الكبريت ماء ».

٣ - ما يكون الصدق فيها متوقفاً على التوسعة نحو زيد أسد، والتوسعة هنا إما في الموضوع وإما في المحمول واما في الاسناد، فاما التوسعة في الموضوع فهو إما بإرادة الحيوان المفترس من لفظ زيد وهذا استعمال لا مصحح له من وضع أو طبع ، وإما باعتبار زيد حيواناً مفترساً ثم يحمل عليه لفظ الأسد وهو تكلف لا حاجة له بعد التجوز في لفظ الأسد، أو في إسناده .

وأما التوسع في المحمول بان يراد بلفظ الأسد الرجل الشجاع فهذا هو مطلوبنا، وهو كون المجاز في الكلمة لا في الاسناد .

وأما التوسع في الاسناد فهو باطل ، إذ بعد المحافظة على مفهوم زيد ومعدلوله بلا تجوز والمحافظة على مدلول الأسد بلا تجوز فحمل أحدهما على الأخر حمل للمباين على مباينه كحمل الحجر على الانسان وهو غلط وليس مجازاً ، فالتجوز في الاسناد لا وجه له بعد كون طرفي الاسناد متباينين .

والخلاصة : ان مسلك السكاكي وهو رجوع المجاز للإسناد لا للكلمة لا صحة له لا في القضايا الحقيقة ولا في القضايا الخارجية ، واذ بطل المسلك المذكور بطل ما تفرع عليه من كون بحث المشتق متعلقاً بالاسناد[1].

ولكننا لا نوافق على هذا الاعراض لوجوه :

أ ـــ إن البحث في صدق المشتق على الموضوع واشتراطه بفعلية التلبس أو عدم اشتراطه لا يبتني على مسلك السكاكي في المجاز، فيمكن لنا القول بمسلك السكاكي ومع ذلك نرى ان مسألة المشتق مرتبطة بالظهور الفردي للكلمة لا بالاسناد .

بيان ذلك : أننا لو اخترنا أن المجاز في الاسناد لا في الكلمة كما قال به السكاكي فيمكن لنا مع ذلك اختيار المذهب المشهور في البحث حول المشتق ، وهو البحث حول مفهومه الافرادي وهل أنه واسع يشمل المنقضي عنه المبدأ أم ضيق خاص بالمتلبس ، ولا تنافي بين البحث عن المفهوم الافرادي للمشتق واختيار كون المجاز في الاسناد لا في الكلمة .

كما أنه يمكن اختيار كون المجاز مرتبطاً بالكلمة لا بالاسناد كما عليه المسلك المشهور ومع ذلك يصح البحث في اسناد المشتق وصدقه ، فيقال : بان الحقيقة والمجاز من أوصاف الكلمة نفسها ولكن المفروض المفروغية عن مدلول وصف المشتق وأن المراد به معلوم وهو الواجد للمبدأ في زمن من الأزمنة، فالبحث حينئذٍ ليس عن مدلوله لوضوحه وإنما البحث عن مرحلة الصدق والاسناد وانه هل يصح إسناده للمنقضي عنه المبدأ على نحو الحقيقة أم لا .

[1] اجود التقريرات ١ : ٥٩.

إذن فلا تلازم بين مسلك السكاكي في بحث المجاز وبين تعلق البحث في المشتق بمرحلة الصدق والاسناد، كما لا تلازم بين مسلك المشهور في بحث المجاز وبين تعلق البحث في المشتق بمفهومه الأفرادي .

ب - إن ما ذكره من عدم تصور المجاز في الاسناد في القضايا الحقيقية لعدم اشتمالها على جهة التطبيق والنظر للأفراد غير تام ، وذلك لأن القضايا الحقيقية لا تخلو عن جهة التطبيق .

بيان ذلك : ان الحمل على نوعين :

١_ حمل صريح.

٢ ـــ حمل ضمني .

ومقصودنا بالحمل الصريح ما كان هو المقصود الأساسي من الاسناد، والحمل الضمني ما كان مستبطناً في الحمل الصريح ، سواءاً ذكر الطرفان للحمل الضمني المستبطن أم لم يذكرا، فمثلاً إذا قلنا زيد عالم فهذا حمل صريح ، وإذا قلنا زيد العالم جاءني فالحمل الصريح هو حمل المجيء على زيد إذ هو المقصود الأساسي في الجملة والحمل الضمني هو حمل العلم عليه لرجوع الأوصاف للأخبار كرجوع الأخبار للأوصاف ، وكذلك إذا قلنا جاءني العالم فيوجد هنا حمل ضمني وهو حمل العالم على الفرد المعهود.

وإذا اتضح ذلك فنقول بان القضايا الحقيقية لا تشتمل على جهة التطبيق بلحاظ الحمل الصريح فيها ولكنها تشتمل على جهة التطبيق بلحاظ الحمل الضمني .

فمثلاً إذا قلنا كل مستطيع يجب عليه الحج فهنا إذا لاحظنا الحمل الصريح في الجملة وهو حمل الوجوب على المستطيع لا نرى نظراً لعالم التطبيق بل عالم التطبيق مفروغ عنه عند إرادة الحمل الصريح ، ومفاد الجملة حينئذٍ ما فرض مستطيعاً وجب عليه الحج بدون النظر للأفراد بل المنظور هو طبيعي العنوان المفروض صدقه وانطباقه على الأفراد، بينما إذ لاحظنا الحمل الضمني وهو حمل المستطيع على الموضوع الواقعي فهو حينئذٍ مشتمل على جهة التطبيق ، إذ المنظور هنا هو تطبيق عنوان المستطيع على الموضوع الواقعي فيمكن أن يكون هذا التطبيق حقيقياً ويمكن أن يكون مجازياً .

ومما يدل على اشتمال القضايا الحقيقية على جهة التطبيق قول المناطقة بأن الحمل في القضايا يرجع لعقدين ، عقد الوضع وعقد الحمل ، وأن عقد الوضع عبارة عن قضية حملية مستبطنة في القضية الأساسية . وقد اختلف الفارابي والشيخ الرئيس فيه ، فقال الفارابي برجوع عقد الوضع للقضية الممكنة، فإذا قلت كل ج ب بالامكان - مثلاً - فالمراد بعقد الوضع كل ما هو ج بالامكان

فهو ب بالامكان ، لأن الامكان هو أعم الجهات فهو القدر المتيقن من الاسناد فترجع القضية في عقد الوضع إليه(١) .وقال الشيخ الرئيس برجوعها للقضية الفعلية(٢) ، اي كل ما هو ج بالفعل فهو ب بالامكان ، لأن الفهم العقلائي العام لباب القضايا مرتكز على الفعلية والاطلاق العام .

فهذا التحليل لموضوع القضية الحقيقية دليل على وجود حمل ضمني مشتمل على جهة التطبيق ، بل المحقق النائيني نفسه كثيراً ما يقول بان القضايا الحقيقية راجعة لقضايا شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول(٣) له ، ومعلوم أن القضية الشرطية تنحل لقضيتين حمليتين تربطهما أداة الشرط ، فرجع الموضوع في القضايا الحقيقية إلى قضية حملية ناقصة، وهذا معنى الاشتمال على جهة التطبيق .

ج - بعد أن اتضح لنا اشتمال عقد الوضع في القضايا الحقيقية على جهة التطبيق فلا فرق بينها وبين القضايا الخارجية في ورود المجاز فيها، سواءاً رجع للمجاز في الكلمة أم رجع للمجاز في الاسناد ، فإن العنوان المذكور في الموضوع ان كان هو المراد بالارادة الجدية كما هو مراد بالارادة الاستعمالية فالاطلاق حقيقي ، وان لم يكن مراداً بالارادة الجدية مع كونه مراداً بالارادة الاستعمالية فالاطلاق مجازي .

مثلاً اذا قلنا كل أسد تحترم أقواله في الحرب فهنا يصح القول بان لفظ الأسد اما مستعمل في غير ما وضع له وهو الرجل الشجاع وهذا يعني رجوع المجاز للكلمة، وإما مطبق على الرجل الشجاع مع استعماله في مفهومه الحقيقي وهو الحيوان المفترس وهذا هو المجاز في الاسناد، وعلى كلا المسلكين فالمجاز متصور في القضايا الحقيقية كالقضايا الخارجية .

د - بالنسبة للقضايا الخارجية اذا قلنا زيد اسد فهنا لا يوجد توسعة في الموضوع لأنه تكلف لا حاجة له ، كذلك لا يوجد توسعة في المحمول بأن أريد به ما يشمل الرجل الشجاع وهو المسمى بالمجاز في الكلمة، باعتبار أننا لا نتصور هذا المعنى عند الإضراب أو النفي .مثلاً إذا قلنا زيد شجاع بل أسد لوكان المراد بالأسد هنا الرجل الشجاع على نحو التوسعة في مدلول اللفظ لم يكن هناك وجه للترقي والاضراب أصلا، وكذلك إذا قلنا ما زيد شجاع لكنه أسد فلا نرى معنى للنفي والاثبات لو كان المراد بالأسد هو الرجل الشجاع .

فهذه الشواهد ونحوها - كما طرحناها في بحث المجاز - تدل على عدم رجوع المجاز لمدلول الكلمة، فتعين كون المجاز في الاسناد بعد استعمال كلا اللفظين المعبرين عن الموضوع والمحمول في معناهما الحقيقي .

---

[١] فوائد الاصول ١ : ٩٢ ، الكفاية : ٥٣ .

[٢] فوائد الاصول ١ : ٩٢ ، الكفاية : ٥٣..

[٣] فوائد الاصول ١ : ١٧٧ ـــ ١٧٨

وأما ما ذكره المحقق النائيني (قده) بان لازم ذلك هو حمل المباين على المباين بعد احتفاظ كل منهما بمعناه الحقيقي المباين للاخر فهذا الحمل مجازفة وقضية كاذبة[1]، ففيه : إن الحمل ليس حملاً حقيقياً حتى يعد كذباً ومجازفة بل هو حمل مجازي راجع لاعطاء حد شيء لشيء اخر بهدف نقل التاثيرالاحساسي من المشبه به للمشبه كما ذكرناه غير مرة .

فلا يوجد كذب ولا مجازفة أصلاً بل هو المناسب للبلاغة والتفنن الكلامي .

الاعتراض الثالث : وهو بعض الملاحظات التي نسجلها على مبنى المحقق الطهراني (قده) :

الأولى : ان البحث عن حمل المشتق وأنه مندرج في حل المواطاة أو مندرج في حمل الاشتقاق متأخر رتبة عن البحث في نفس مدلول المشتق ، إذ لا يصح الانتقال لعملية الحمل الا بعد معرفة طرفيه ، واذا كان البحث في مدلول المحمول وهو المشتق يغنى عن البحث حولى الحمل ونوعيته فلا مبرر للطفرة بالانتقال لما هو متأخر رتبة والبحث فيه ، مع أن البحث فيما هو متقدم رتبة مغني عنه .

بيان ذلك : ان التراع في حمل المشتق على المنتفي عنه المبدأ إنما يصح بعد الفراغ عن معرفة مدلول المشتق نفسه .

ودعوى أن مدلوله واضح وهو الواجدية غير تامة، لأن الواجدية غير واضحة سعة وضيقاً فهل المراد بها الواجدية الواسعة أم الواجدية الفعلية ، إذن فمفهومه غير واضح سعة وضيقا فهل المراد به خصوص المتلبس أم الأعم ، ومع عدم تحديد مفهومه لا يصح الانتقال لمرحلة الحمل المتأخرة رتبة عن تحديد المفهوم .

وبعد تحديد المفهوم سعة أو ضيقا يكون البحث حول الحمل لغواً، وذلك لأنه لو اخترنا أن مدلول المشتق يعني خصوص المتلبس فلا محالة يكون حمله على المنقضي عنه المبدأ مجازاً ، إما بنحو المجاز فى الكلمة كما يراه المشهور وإما بنحو المجاز في الاسناد كما هو مسلك السكاكي ، ولو اخترنا أن مدلوله الأعم فيصح حمله حقيقة على المنقضي عنه المبدأ بلا حاجة للبحث في نوعية الحمل وكونه مواطاة أو اشتقاقاً ، فالبحث اللغوي في مفهوم المشتق يغني عن البحث الفلسفي في كيفية الحمل .

الثانية : إننا نلاحظ أن اختلاف الحمل من كونه حمل مواطاة أو اشتقاق متفرع على تحديد مفهوم المشتق أيضاً ، وذلك لأن مفهوم المشتق إذا كان عبارة عن عنوان انتزاعي والعنوان الانتزاعي لا وجود له بدون المبدأ المنتزع منه فحينئذٍ لا محالة يكون حمله على الذات حمل مواطاة فتعتبر فيه فعلية التلبس .

وإذا كان مفهوم المشتق عبارة عن المبدأ المنتسب فهو يقوم بنفس الدور الذي تقوم به لفظة ذو فيكون حمله على الذات حينئذٍ حمل الاشتقاق الذي يكفي فيه مجرد الانتساب ولو في زمان سابق فلا تعتبر فيه فعلية التلبس ، إذن التراع في كيفية الحمل راجع في الواقع للتراع في مفهوم المحمول ، إذ لو كان مفهومه المبدأ

---

[1] اجود التقريرات ١ : ٦٠

المنتسب لم يصح حمله على الذات حمل المواطاة إذ لا معنى للهوهوية التي هي مناط حمل المواطاة بين المبدأ والذات ، ولو كان مفهومه العنوان الانتزاعي لم يصح حمله على الذات حمل الاشتقاق لأن العنوان الانتزاعي متحد مع الذات وجوداً فبينهما هوهوية مصداقية فكيف لا يحمل على الذات حمل المواطاة ؟!

إذن فالبحث الفلسفي حول نوعية الحمل راجع للبحث اللغوي في مفهوم المحمول ، فلا موضوعية له مقابل البحث اللغوي .

الثالثة : إننا لو سلمنا جدلاً عدم ورود الملاحظة الأولى لعدم تقدم البحث حول مفهوم المشتق رتبة على البحث في كيفية حمله ، وسلمنا أيضاً عدم ورود الملاحظة الثانية لأن البحث في الحمل لا يتوقف على تحديد مفهوم المشتق ، فمع ذلك نرى بأن البحث حول الحمل لا يلغي البحث اللغوي حول مفهوم المشتق ولايغني عنه .

وذلك لأننا لو اخترنا أن حمل المشتق على الذات هو حمل المواطاة لاتحادهما وجوداً وأن عنوان المشتق عنوان انتزاعي فإن هذا لا يرفع النزاع في سعة المدلول ، باعتبار أن العنوان الانتزاعي له منشأ انتزاع ومصحح انتزاع ، فالاول ما يحمل عليه العنوان حملاً هوهوياً وهو الذات في المقام ، والثاني ما كان له مدخلية في تحقق العنوان وصياغته وهو المبدأ . ومصحح الانتزاع على قسمين :

١ - ما يكفي حدوثه في الانتزاع فلا يدور المنتزع مداره حدوثاً وبقاءاً

كعنوان الأم ، فإن مصححه إما انعقاد النطفة في الرحم وإما الولادة على الخلاف الفقهي في بحث أم الولد، فإن عنوان الأم باق حتى بعد زوال مصححه .

٢ - ما يدور مداره العنوان الانتزاعي حدوثاً وبقاءاً كالممتلئ ، فإن مصححه عنوان الامتلاء ومع زواله لا بقاء للعنوان الانتزاعي .وإذا اتضح لنا اختلاف انحاء المصحح الانتزاعي صح لنا البحث في المشتق حتى بعد زوال مبدئه في أنه وإن كان محمولاً على الذات حمل المواطاة ولكن هل يدور صدقه الحقيقي مدار مصحح انتزاعه حدوثاً وبقاءاً أم لا .

وهذا بحث لغوي حول سعة المفهوم وضيقه وإن كان محمولاً حمل المواطاة على منشأ انتزاعه وهي الذات التي لا يصح انتزاعه بدونها ، لأن علاقة العنوان الانتزاعي بمنشأ انتزاعه كعلاقة المعلول بعلته بخلاف علاقته مع مصحح الانتزاع ، فلا وجه للخلط بين منشأ الانتزاع ومصححه والقول بان العنوان الانتزاعى لا يصح اطلاقه بعد زوال مبدئه ، فإن ذلك غير تام لأن المبدأ مصحح انتزاع وليس منشأ له فلا يدور العنوان الانتزاعي مداره دائماً وجوداً وعدماً . هذا اذا اخترنا أن حمل المشتق على الذات حمل المواطاة .

أما لو اخترنا أن حمله على الذات حمل الاشتقاق الذي يعني مجرد انتساب المبدأ للذات لا الهوهوية بينهما كما في حمل المواطاة فمع ذلك لا يرتفع النزاع حول مفهوم المشتق نفسه ، فمثلاً اذا قلنا زيد ذو دار فلا

ريب أن هذا الحمل حمل اشتقاق يعني مجرد انتساب الدار له ، ولكن ذلك لا يلغي البحث حول مفهوم - ذو - وأنه شامل حتى لما بعد انتقال الدارعن ملكه الى ملك غيره أم لا .وكذلك لو غيرنا كلمة ذو إلى ما يرادفها من المشتقات فقلنا زيد مالك دار وكان الحمل حمل الاشتقاق فيصح التزاع حينئذ حول سعة مفهوم مالك وأنه شامل لمرحلة ما بعد انتقال الدار عنه أم لا، ويصح اختيار عدم ذلك وأنه موضوع للأخص لا للأعم إذن فتعيين نوع الحمل من مواطاة أو اشتقاق لا يلغي البحث اللغوي في مفهوم المشتق ومدلوله.

فالصحيح أن البحث في المشتق بحث لغوي حول سعة المفهوم وضيقه لا بحث فلسفي حول الحمل ونوعه .

وبناء على ذلك يتضح المراد من لفظ الحال وأن المراد بها حال التلبس ، لأن النظر نظر لغوي لمدلول المشتق في حد ذاته وإن لم يكن هناك أي اسناد ولا جملة، وليس المراد بالحال حال الجري والنسبة الذي يتوقف على وجود جملة إسنادية، فإن هذا التفسير للحال لا يتناسب الا مع كون البحث في المشتق بحثاً فلسفياً متعلقاً بمرحلة الصدق والنسبة، مع أن البحث في المشتق في مرحلة أسبق من ذلك وهي البحث حول مفهوم المشتق نفسه .

المقدمة الخامسة : في دخول اسم الزمان في محور البحث .

إن مورد البحث في المشتق إنما هو في صورة انقضاء المبدأ المصحح لانتزاع المشتق مع بقاء الذات ، حيث يبحث في أن اطلاق المشتق على الذات بعد انقضاء المبدأ عنها إطلاق حقيقي أم لا ، وأما إذا كان انقضاء المبدأ ملازماً لزوال الذات فلا يعقل البحث المذكور حينئذٍ ، ولذلك قال بعض علماء الأصول بخروج اسم الزمان عن محل التزاع [1] ، كلفظ مقتل - مثلاً - الذي يطلق على زمن قتل الحسين (ع) وغيره ، بلحاظ أن مدلوله وهو الزمان لا يعقل فيه البقاء مع زوال المبدأ الواقع فيه .

وقد طرح عين هذا الاشكال في باب الاستصحاب في مسألة استصحاب الزمان وأنه كيف يصح استصحابه مع عدم بقائه . وقد اجاب الأعلام على هذا الاشكال بهدف إدخال اسم الزمان في محل البحث بعدة أجوبة :

الجواب الأول : ما طرحه المحقق الاصفهاني واختاره الاستاذ السيد الخوئي (قدهما) بأن هذا الاشكال يرد في صورة وجود صيغة خاصة باسم الزمان ، حيث يلاحظ عليها بأن مدلولها لا يعقل فيه البقاء بعد انقضاء المبدأ، وأما إذا كان هناك صيغة مشتركة بين اسم الزمان وغيره فلا يرد الاشكال المذكور والأمر كذلك واقعاً .

[1] فوائد الاصول ١ : ٨٩ ، الفصول الغروية : ٦٠

فصيغة مفعل هيئة مشتركة بين إسم الزمان وإسم المكان لا على نحو الاشتراك اللفظي ، والا لعاد الاشكال مرة اخرى بالنسبة لوضعها لخصوص الزمان ، بل على نحو الاشتراك المعنوي وذلك بوضعها للجامع بينهما وهو جامع الوعائية والظرفية، وحينئذٍ فعدم معقولية التزاع في بعض مصاديق الوعاء وهو المصداق الزماني لا يعني عدم معقولية التزاع في الجامع نفسه وهو مفهوم الوعاء ، ولو بلحاظ بعض أفراده وهو الفرد المكاني الذي يتصور فيه بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ[١] .

وقد سجل بعض الأعاظم على هذا الجواب ملاحظتين :

الأولى : هي الملاحظة التي سجلها بعض الأعاظم (قده)، وملخصها : إن الثابت في الفلسفة أن علاقة الزمان بالفعل وعلاقة المكان بالفعل أيضاً علاقة المقارنة لا علاقة الوعائية والاحتواء، فالعمل والزمان والمكان موجودات ممتدة في أوعيتها ولا يوجد احتواء ولا اشتمال من الزمان والمكان على العمل ، وحينئذٍ فلا وجه لفرض جامع الوعائية والظرفية بين الفردين الزماني والمكاني حتى توضع له هيئة مفعل ويكون التزاع في المدلول العام لهذه الهيئة، إذ لا وعائية في الزمان[٢] .

ولكننا لا نوافق على هذه الملاحظة المذكورة في تهذيب الأصول ، والسبب في ذلك أن النظرة الفلسفية للزمان والمكان في اعتبارهما مقارنين للعمل لا وعائين له لا دليل على واقعيتها في مقابل الرؤية العقلائية العامة للزمان والمكان ، وهي رؤية الوعائية والظرفية كما تدل عليه اللغات البشرية المعروفة في تعبيرها عن الزمان والمكان بادوات الاحتواء والاشتمال.وعلى فرض صحة النظرية الفلسفية فإن الألفاظ في مقام وضعها لم تلاحظ مداليلها الفلسفيه وإنما وضعت للمفاهيم العرفية العقلائية .

ولا ريب أن العقلاء يرون علاقة المكان والعمل هي علاقة الوعائية والاشتمال ، وبما أن المكان وعاء فالزمان وعاء أيضاً ، وذلك لأن المجتمع العقلائي إنما تصور الزمان وقام برسمه وانتزاعه من خلال زاوية المكان ، فإنه لما احس بطلوع نور الشمس على الأرض رسم مفهوم النهار وعندما حل الظلام على الأرض رسم مفهوم الليل ، وعندما نظر لمسيرة القمر وتأمل فيها انتزع مفهوم الشهر، كما اننا نرى العرف يقولون الآن ليل باعتبار الظلمة المكانية بينما هذا الآن نفسه في النصف الآخر للكرة الأرضية هو نهار.

فهذه شواهد على اندماج الزمان في المكان وارتباطه به ، ولذلك عبر بعض الفلاسفة المعاصرين عن هذه الرؤية بـــ (زمكان) مشيراً لعلاقة الاندماج بين الزمان والمكان بحيث أن المجتمع البشري لم ينطلق لتصور

---

[١] محاضرات في اصول الفقه ١ : ٢٣٣ ــ ٢٣٤ ، نهاية الدراية ١ : ٧١.

[٢] تهذيب الاصول ١ : ١٠٤ .

الزمان الا من نافذة المكان ، وبما أن المكان يستبطن الوعائية والظرفية فكذلك الزمان المنتزع منه ، وحينئذٍ فيصح جعل هيئة مفعل - مثلاً - للجامع الوعائي بين الزمان والمكان ، ويتم النزاع في مفهومها[1] .

الملاحظة الثانية : وهي التي سجلها شيخنا الشيخ الحلي (قده)، وخلاصتها أمران :

أ - إنه لا جامع بين الزمان والمكان ، باعتبار أن الزمان يعني مقولة المتى والمكان يعني مقولة الأين كما في المنظومة:

هيئة كون الشيء في المكان * أين متى الهيئة في الزمان والمقولات أجناس عالية متباينة بتمام الذات فلا يوجد لها جامع حتى يكون اللفظ موضوعاً بإزائه .

ب - على فرض وجود الجامع بين المقولتين فهو جامع انتزاعي لا وجود له في مقام الاستعمال أصلاً ، فإن هيئة مفعل لا تستعمل الا في خصوص الزمان أو خصوص المكان و لم نجد من استعملها في الجامع بينهما، فإذا كان الجامع غير ملحوظ للمستعمل ولا متبادراً في مقام التخاطب فوضع اللفظ له لغو . وعلى هذا فلا يبعد كون الهيئة مشتركاً لفظياً يحتاج للقرينة المعينة كبقية المشتركات .

وجوابنا على هذه الملاحظة من وجوه :

أولا : إن كون مقولة المتى ومقولة الأين مقولتين مستقلتين لا جامع ذاتي بينهما وإن كان هو المشهور ولكنه غير مسلم ، وذلك لذهاب بعض الفلاسفة إلى كون جميع الأعراض النسبية عرضاً واحداً وهو العرض النسبي ، ولكن ينتزع منه عناوين متعددة بلحاظ تفنن الذهن في ابداع انحاء النسبة وألوانها والمعنون الخارجي واحد وهو العرض النسبي .

بل ذهب بعضهم إلى كون جميع الأعراض النسبية وغيرها ألواناً للتطور الوجودي الجوهري بدون وجود محمولي بإزائها في الخارج ، فعلى هذين المسلكين لا ترد ملاحظة الشيخ الحلي (قده) وهي عدم وجود جامع ذاتي بين المقولات العرضية.

وثانياً : ما ذكر في الاعتراض من لغوية وضع هيئة مفعل - مثلاً - للجامع الوعائي مع عدم استعمالها فيه ولا تبادره عن التخاطب والمحاورة مدفوع بانه يمكن أن يقال : بان المستعمل فيه دائماً هو الجامع الوعائي واستفادة خصوصية الزمان أو المكان من القرينة من باب تعدد الدال والمدلول لا من باب اشارة القرينة للمراد الاستعمالي من اللفظ ، فمثلاً إذا قلنا : (اليوم العاشر مقتل الحسين (ع)) فالمستعمل فيه لفظ المقتل هو مطلق الوعاء وخصوصية الوعاء الزماني مستفادة من دال لفظي آخر، فكلمة اليوم العاشر دالة على خصوصية الوعاء الزماني لا أنها مشيرة لمدلول كلمة مقتل وأن المراد به هو الوعاء الزماني كما يدعى ذلك في قرينة المشترك اللفظي .

---

[1] شرح المنظومة ٢ : ٤٩٠ .

والحاصل ان قولنا : (اليوم مقتل الحسين (ع)) يحتمل فيه وجهان :

١ -كون لفظة مقتل مشتركاً لفظياً يتعين المراد منه بالقرينة، وهي كلمة اليوم العاشر التي يكون دورها الاشارة للمدلول اللفظي لكلمة مقتل ، وهذا هو مدعى الشيخ الحلي (قده) .

٢ - كون اللفظة مشتركاً معنوياً مستعملاً في الجامع الوعائي ، وكلمة اليوم دال آخر على مدلول آخر وهو خصوصية الوعاء الزماني .

والاحتمال الثاني أقرب ، لأننا نرى استعمال اللفظ في الجامع عرفاً بدون عناية ولا تجوز كما اذا كتب المؤلف على صفحة غلاف كتابه - مقتل الحسين (ع) - فإن مراده مطلق الوعاء كما هو ظاهر، وكما لو قال لك شخص اشرح لي مقتل ، الحسين (ع) فإن مراده هو الجامع الوعائي مع خصوصياته الزمائية والمكانية وغيرها.

وهنا سؤالان قد يردان على هذا التقرير:

أ - لعل الكاتب عندما يكتب على غلاف كتابه - مقتل الحسين (ع) - يريد بهاستعمال اللفظ المشترك في معانيه المتعددة وكذلك قول من يقول - اشرح لي مقتل الحسين (ع) - يريد به استعمال اللفظ في عدة معاني ، وهو أمر جائز وواقع كما سبق بيانه ، لا أن المستعمل فيه في الموردين هو الجامع الوعائي حتى يستشهد بذلك على وقوع استعمال اللفظ في الجامع .

والجواب عن ذلك : إن استعمال اللفظ في عدة معاني وان كان جائزاً وواقعاً ولكن يحتاج لقرينة مفقودة، ولذلك ذكرنا سابقاً أن المتبادر في مقام الاستعمال هو قيد الوحدة والتعدد خلاف المتفاهم العرفي فيحتاج للقرينة اللفظية أو المقامية .

ب - لو استقر بنا استعمال اللفظ في الجامع الوعائي ووقوعه في المحاورات العرفية لكن لا دليل على كونه استعمالاً حقيقياً فلعله استعمال مجازي مصححه علاقة الكل والجزء، باعتبار أنه موضوع لخصوص الوعاء الزماني أو المكاني فاستعماله في مطلق الوعاء مجاز منوط بعلاقة الكل والجز .

والجواب أولاً : إن علاقة الوعاء الزماني والمكاني بمطلق الوعاء علاقة الجزئي بالكلي لا علاقة الجزء بالكل حتى تكون هذه العلاقة مصححة للاستعمال المجازي .

وثانياً : ان المجاز إما في الاسناد وأما في الكلمة، فإن كان التجوز في الاسناد كما هو مسلكنا فالمجاز الاسنادي هو اعطاء حد لشيء لشيء آخر لداعي نقل التأثير الاحساسي من الأصل للفرع وأي تأثير احساسي في المقام للجزء حتى يكون نقله للكل مصححاً للتجوز الاسنادي .

وإن كان التجوز في الكلمة فاما ان تلاحظ علاقة الجزء والكل بين احدى الخصوصيتين الزمانية والمكانية بعينها وبين مطلق الوعاء وهذا ترجيح بلامرجح ، واما أن تلاحظ العلاقة بين احدى الخصوصيتين لا بعينها

وبين الكل وهذا لا يكون مصححاً للتجوز، لأن المصحح له هو ملاحظة العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي واحدى الخصوصيتين لا بعينها ليست هي المعنى الحقيقي ، لأن ما وضع له اللفظ كما هو المدعى كل خصوصية بعينها لا احداهما لا بعينها.

ونتيجة ذلك كله : ان المستعمل فيه في هذه الموارد العرفية هو الجامع الوعائي واستفادة الخصوصية الزمانية والمكانية من باب تعدد الدال والمدلول فهذا هو المتبادر بلا عناية وتجوز، وحينئذٍ فوضع لفظ اسم الزمان لهذا الجامع لا يكون لغواً ما دام هذا المعنى مستعملاً ومتبادراً في المحاورات العرفية .

فالصحيح هو تمامية الجواب الأول الذي طرحه المحقق الاصفهاني والاستاذ السيد الخوئي (قدهما) لدفع الاشكال الوارد على دخول اسم الزمان في محل التراع ، وهو ان التراع في المقام في هيئة مفعل بمعناها الجامع وهو مطلق الوعاء، وعدم تصور بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ في بعض مصاديقه - وهو المصداق الزماني - لا يستلزم عدم تصور ذلك في المفهوم بما هو جامع عام ، ولو بلحاظ بعض افراده ومصاديقه وهو المصداق المكاني . الا اننا لا نلجأ لهذا الجواب كجواب فاصل في البحث الا بعد عدم تمامية الاجوبة الآخرى المطروحة في البحث .

الجواب الثاني : ان بقاء الذات الزمانية مع انقضاء المبدأ الواقع في خلالها امر معقول ، وبيان معقولية ذلك باحد تصويرين :

أ - اعتبار الزمان كلياً .

ب - اعتبار الزمان كلاً .

التصوير الأول : وهو النظر للزمان بنحو الحركة التوسطية، ويشتمل هذا النظر على أربعة أمور:

١ - ان معنى الحركة التوسطية هو ان يؤخذ الزمان بمعنى الان السيال الذي تكون نسبته للآنات المتصلة المتعاقبة نسبة الكلي لجزئياته وافراده ، فهو مسبوق بآن وملحوق بآن آخر، وهذا هو مرادهم بالحركة التوسطية .

٢ - إن هذا الآن لا امتداد له بالنظر لماهيته بل الماهية محدودة بحد قبلها وحد بعدها، ولكنه ممتد بالنظر لوجوده بلحاظ تعاقب الآنات واتصالها .

٣ -إن هذا الآن غير قابل للتقسيم بل هو كالنقطة لا تقبل الانقسام في الأبعاد الثلاثة، باعتبار لحاظه حداً مندمجاً فيما بعده ومرتبطاً بما قبله .

٤ - ان بقاء هذا الآن ببقاء أفراده المتصلة المتعاقبة كما ذكر في القسم الثالث من القسم الثالث من استصحاب الكلي ، وقد قيل في الفلسفة : « إن الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية » ، فاتصال

هذه الآنات مساوق لوحدها وجوداً ، فالآن الذي يقع فيه الحدث باق ببقاء هذا الاتصال الوحداني وان انقضى الحدث الواقع فيه .

التصوير الثاني : وهو النظر للزمان بنحو الحركة القطعية ، ويشتمل هذا النظر على أمرين :

أ - ان معنى الحركة القطعية هو ملاحظة قطعة الزمان بنحو الكل المركب بحيث تكون الآنات أجزاءاً لهذه القطعة، كما لو اعتبرنا ٢٤ ساعة كلاً مركباً مسمى باليوم والدقائق اجزاءه .

ب - إن الكل المركب من أجزاء الزمان مفهوم متقوم بالامتداد، لأن معنى التركيب من أجزاء الزمان هو امتداد المركب في تلك الاجزاء والآنات ، إذن فمفهوم الكل امتدادي في حد ذاته وبالطبع يكون وجوده امتدادياً أيضاً ، ولذلك نسميه بالحركة القطعية اشارة لامتداده وسيرته . وبهذا التصوير يكون بقاءه بعد انقضاء المبدأ الواقع فيه معقولاً ، لأنه موجود ممتد بامتداد أجزائه فهو باق حتى بعد زوال المبدأ الواقع فيه .

فإن قلت : إن وجود الزمان بنحو الحركة القطعية أمر وهمي تقوم بصياغته القوة المتخيلة عند الانسان ، كما تقوم المتخيلة برسم النقطة النازلة بخط مستقيم بصورة خط مائي مستقيم ، وبرسم الشعلة الجوالة دائرة نارية متصلة .

ومما يدلنا على موهومية الزمان بنحو الحركة القطعية حكم العقل النظري بأن المركب لا يوجد الا بوجود أجزائه بالأسر، فإن عنوان الكل هو نفس عنوان الأجزاء بالأسر فما لم تجتمع هذه الأجزاء فحينئذ لا يوجد الكل المركب منها .

وبناءاً على ذلك فإن الحركة القطعية في الزمان لا وجود لها، لأن الجزء الزماني اذا وجد فهو موجود بحده الخاص الذي به يتميز عن بقية الأجزاء الزمانية وهو بهذا الحد لا يكون وجوداً للكل للتغاير المفهومي والوجودي بينهما، ولذلك لا يصح حمل الكل عليه الا تجوزاً، والمفروض أن وجود بقية الأجزاء مستحيل مادام هذا الجزء موجوداً، لأن الزمان كم تدريجي غير قار الذات فما لم ينصرم الجزء السابق فيستحيل وجود الجزء اللاحق ، وحينئذٍ يكون وجود الكل الزماني بوجود كل جزء مفروض التحقق وامتداد هذا الكل بامتداد هذه الأجزاء امراً وهمياً تصنعه القوة المتخيلة عند الانسان .

قلت : إننا نعتقد كما يعتقد بعض الفلاسفة بواقعية الزمان الملحوظ على نحو الحركة القطعية ، وأما وجوده بوجود الجزء الزماني فلا مانع منه ، باعتبار أن الجز إذا لوحظ بحده الخاص فهو مقيد بشرط لا عن بقية الأجزاء وبهذا اللحاظ يكون مغايراً للكل فلا يصح حمله عليه ولا وجوده بوجوده .

ولكنه اذا لوحظ بنحو اللابشرط - كما هو مقتضى جزئيته - فهو بذرة الكل الزماني ولبنة وجوده ، فالمركب إما دفعي الوجود فلا تحقق له الا بعد اجتماع اجزائه في الوجود كالكرسي والبيت ونحوها ، وإما

تدريجي الوجود كالزمان والزماني السيال كالصلاة والخطبة ولا تحقق له الا بتدريجية أجزائه خارجاً فهو يتحقق بأول جز من أجزائه المتصلة المتعاقبة ويمتد بامتدادها .

وخلاصة التصويرين السابقين أن الزمان يمكن لحاظه بلحاظين متقابلين :

١ - لحاظه بنحو الكلي وهو المعبر عنه بالحركة التوسطية ، فيصح أن يقال حينئذٍ الان ليل والان يوم السبت والان شهر ربيع الأول مثلاً .

٢ - لحاظه بنحو الكل وهو المعبر عنه بالحركة القطعية، فيصح أن يقال بناءاً على هذا اللحاظ الآن جزء من الليل واليوم والشهر ولا يصح أن يقال الآن ليل أو يوم أو شهر كذا ، وإذا كانت هاتان الحيثيتان واقعيتين فكلا اللحاظين أمر واقعي وإذا لم تكونا كذلك فاللحاظان عبارة عن تفنن ذهني راجع لنظرية التكثر الادراكي الذهني التي سبق عرضها إجمالا .

وبعد اتضاح التصويرين المذكورين للزمان يقع الكلام فعلاً في أن أي واحد منهما هو الأنسب بالبحث في المشتق لتصور بقاء الذات فيه وإن انقضى المبدأ الواقع فيه ، وقد اختار المحقق الطهراني التصوير الأول ، واختار المحقق العراقي كما في بدائع الأفكار التصوير الثاني .

مختار المحقق الطهراني : إن بقاء الذات مع انقضاء المبدأ معقول في التصوير الأول للزمان ، وذلك لأننا إذا نظرنا للآن الذي وقع فيه قتل الحسين (ع) يوم العاشر- مثلاً - فهو آن التلبس الذي يعبر عنه بلفظ مقتل الحسين (ع) على نحو الحقيقة ، وبعد انقضاء ذلك الحدث فالآن السيال من انات ذلك اليوم مازال باقياً لبقاء أفراده المتصلة المتعاقبة، ومع بقاءه فيصح النزاع المعقود في باب المشتق فيه بان نقول : هل ان اطلاق - مقتل الحسين (ع) - على بقية الآنات من يوم العاشر إطلاق حقيقي أم مجازي [1]؟

وقد تسجل ثلاث ملاحظات على مختار المحقق الطهراني :

الملاحظة الأولى : ما طرحها المحقق الاصفهاني (قده) وبيانها : إن النظر للزمان بنحو الآن السيال الذي ينطبق على الآنات المتتالية انطباق الكلي على أفراده مصحح للنزاع في جميع الآنات إلى أبد الدهر وبطلان ذلك واضح جداً ، فإننا إذا لاحظنا الآن الذي قتل فيه الحسين (ع) على نحو الآن السيال المنطبق على الآنات انطباق الكلي على فرده فمقتضى ذلك صحة اطلاق لفظ المقتل على جميع الآنات إلى أبد الدهر، لأن هذه الآنات مصاديق حقيقية للآن السيال .

وحينئذ لا موجب لتخصيص النزاع بآنات يوم عاشوراء بل يصح النزاع في انات الزمان باجمعها، ويصح الاطلاق بحسبها إما حقيقة أو مجازاً على الخلاف في بحث المشتق ، ولا قائل بذلك كما لا يلتزم به صاحب التصوير المذكور .

[1] نهاية الدراية ١ : ٧١

ولكننا لا نوافق على هذه الملاحظة التي طرحها المحقق الاصفهاني (قده)، وذلك لأن ما طرحه وإن كان صحيحاً تاماً بحسب النظر الفلسفي لأن الآن السيال لا يفرق بين افراده الممتدة إلى أبد الدهر فلا وجه لتخصيص النزاع بقطعة زمنية معينة مادام معقولاً في جميع آنات الزمان ، الا أن هذا المعنى غير تام بحسب النظر العرفي ، والمتبع في مقام الاطلاق والمحاورة هو النظر العرفي لا النظر الفلسفي .

والوجه في ذلك ان المجتمع العقلائي إنما يتصور الزمان بنحو الان السيال في ضمن تصوره للزمان على نحو التركيب والتحصيص ، فالنظرة العقلائية للزمان على نحو الحركة التوسطية التي تعنى علاقة الكلي بأفراده مندمجة في ضمن النظرة للزمان على نحو الحركة القطعية التي تعني علاقة الكل بأجزائه .

وحينئذٍ يكون تصورنا للآن الذي اشتمل على قتل الحسين (ع) بنحو الآن السيال والحركة التوسطية المنطبق على الآنات المتعاقبة انطباق الكلي على فرده في ضمن تصورنا للآنات المتقاربة مع آن القتل على نحو الحركة القطعية، التي تعني وجود كل مركب من انات متتابعة مسمى باليوم العاشر.

فالنزاع المعقود في باب المشتق إنما يصح عند العقلاء في الانات اللاحقة لأن القتل المحدودة بحدود يوم العاشر لا الممتدة لأبد الدهر، لاندماج تصور الكلي الزماني في تصور الكل الزماني ، كما يصح هذا النزاع في الأيام اللاحقة ليوم العاشر المحدودة بحدود الشهر أو السنة ، أو في الشهور اللاحقة لشهر محرم المحدودة بحدود السنة ، أو السنين اللاحقة لسنة ٦١ هـــ المحدودة بحدود القرن الأول ، أو فى القرون اللاحقة للقرن الأول المحدودة بحدود المركب الزماني العام .وكل ذلك لاندماج التصورين عند العقلاء وارتباطهما، فلا يمكن التفكيك بينهما في مقام البحث عن ظهور لفظ المشتق لدى العرف العقلائي في خصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم وإن صح ذلك بحسب النظر الفلسفي .

الملاحظة الثانية : إن الاتصال الوحداني والتعاقب بين الآنات المتتابعة بحيث لا يتخلل العدم بين اتصالها لا يحقق صدق عنوان البقاء بالنسبة للآن الذي اشتمل على المبدأ الحدثي ، وذلك لتباين الهويات الزمانية والآنات المتصلة تبايناً ذاتياً ومع هذا التباين الذاتي والاختلاف الواقعي بينها فلا يمكن أن يقال أن الزمان الذي احتوى على المبدأ ما زال باقياً حقيقة، بحيث نتسائل في أنه هل يمكن صدق المشتق صدقاً حقيقياً على هذا الزمان بعد انقضاء المبدأ منه أم لا .

الا أن يقال بأننا إذا لاحظنا الآن الذي وقع فيه المبدأ بحده وخصوصياته على نحو بشرط لا عن الآنات الأخرى فهذا الآن لا يعقل بقاءه ، ولا يجدي في تصور بقاءه تحقق الاتصال الوحداني بين الآنات ، وأما إذا لاحظنا آن الحدث بنحو اللابشرط الذي لا يتميز به عن بقية الآنات من حيث مصداقيتها للآن السيال ، وسلمنا بما هو معروف في الحكمة من بقاء الكلي الطبيعي ببقاء أفراده ولو على نحو التحصيص ، بحيث تكون كل حصة منها كما هي هوية مغايرة لهوية أخرى فهي مظهر ومصداق للكلي الطبيعي أيضاً ،

فحينئذٍ يصح القول بأن زمان الحدث ما زال باقياً وإن انقضى المبدأ الواقع فيه ويتم عقد بحث المشتق فيه أيضاً .

ولكن التزاع في اسم الزمان إنما يكون معقولاً بناءاً على هذا التصوير اذا كان هذا التصوير عقلائياً عرفياً والا فالملاحظة المذكورة واردة عليه ، فمثلاً إذا صدر من زيد المعين ضرب ثم انقضى هذا المبدأ وانتهى فهل يصح عند العرف العقلائي تصور التزاع المعقود في باب المشتق بالنسبة لعمرو الفرد الاخر بحجة أن الطبيعي باق ببقاء أفراده ومن أفراده عمرو الفلاني ، فالمبدأ وإن صدر من زيد لا من عمرو الا أن عمروا مصداق آخر لكلي الإنسان وحينئذٍ يعقد التزاع في اطلاق لفظ الضارب عليه بعد انقضاء مبدأ الضرب عن زيد.

اذن فصحة التزاع في اسم الزمان بناءاً على هذا التصوير تعتمد على الرؤية العقلائية، فإذا كانت الرؤية العقلائية قائمة على بقاء الذات الزمانية ببقاء الآنات المتصلة صح التزاع في اسم الزمان والا فلا.

الملاحظة الثالثة : إن صحة التزاع المذكور في باب المشتق وجريانه في اسم الزمان يتوقف على ثلاثة عناصر:

١ - احتواء الزمان على المبدأ.

٢ - انقضاء المبدأ الواقع فيه .

3- بقاء الذات الزمانية بعد انقضاء المبدأ الواقع فيها .

والعنصر الثاني وهو انقضاء المبدأ وزواله أمر وجداني لا يحتاج لإقامة البرهان ، وأما العنصر الثالث وهو بقاء الذات الزمانية بعد انقضاء المبدأ الواقع فيها كما طرحه المحقق الطهراني (قده) عند النظرة للزمان بنحو الآن السيال المعبر عنه بالحركة التوسطية المنطبق على الآنات المتتابعة انطباق الكلي على فرده ، فبقاءه بعد زوال المبدأ ببقاء افراده .

ولكن هذا التصوير لا يثبت لنا توفر العنصر الأول وهو احتواء الآن السيال على المبدأ الحدثي مع أنه أول العناصر وأساسها ، وذلك لأن الآن لسير الزمن لا يمكن تقديره بلحظة ولا ثانية فكيف يتصور احتواؤه على المبادئ الحدثية مع أنها أوسع منه مساحة وحجماً ؟!

نعم في بعض المبادئ النادرة كالاتصال والانفصال والمماسة ونحو ذلك قد يعقل احتواء الزمان الآني عليها، وأما في أغلب المبادئ الحدثية فلا يعقل ذلك الا أن تؤخذ قطعة زمنية أوسع من ذلك كالساعة والدقيقة ليمكن احتواؤها على الحدث الواقع ، وهذا يعني النظر للزمان بنحو الكل المركب لا بنحو الكلي الذي هو محل كلامنا .

فتبين لنا بهذه الملاحظة أن العنصر الأول المصحح لجريان التزاع في اسم الزمان مفقود في أغلب المبادئ ، وقد يكون موجوداً على نحو الندرة التي لا يعول عليها في البحوث العلمية.

التصوير الثاني : مختار المحقق العراقي (قده) وبيانه : أننا عندما نلاحظ الزمان على نحو الحركة القطعية فإنه يرتسم في أذهاننا كلاً تدريجياً يوجد بوجود أول أجزائه بالقوة لا بالفعل ، لكونه تدريجياً متصرم الأجزاء فلا يوجد بتمامه بالفعل ، وبعد انقضاء المبدأ الواقع في أحد أجزائه لا يزول بزوال ذلكالمبدأ لبقاءه بما هو كل مركب في بقاء الأجزاء المتتالية، فيصح التزاع حينئذٍ في أن اطلاق المشتق على بقية الأجزاء الممثلة للكل اطلاق حقيقي أم مجازي .

فمثلاً اذا نظرنا لحادثة قتل الحسين (ع) فإنها وقعت في ساعة معينة من يوم عاشوراء وبعد انقضاء هذه الساعة مع الحدث الواقع فيها يصح التزاع المذكور في بقية الساعات الاخرى المحدودة بحدود المركب التدريجي وهو يوم عاشوراء .

وقد يرد على هذا التصوير بعض الملاحظات ونحن نكتفي بعرض واحدة منها، وهي ان النظر للزمان بنحو الحركة القطعية والوجود التركيبي الامتدادي على لونين :

أ - لحاظ التغاير بين المجموعات الزمانية كيوم السبت ويوم الجمعة وشهر جمادى وشهر رجب وعام الحرب وعام الصلح وبهذا اللحاظ لا يعقل بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ الواقع فيها، فساعة القتل من يوم عاشوراء مغايرة ذاتاً للساعة التي بعدها ويوم العاشر مغاير ذاتاً لما بعده ، وبعد ذهاب هذا الوقت المقارن للمبدأ لا يعقل بقاء الذات المتلبسة بالمبدأ لمغايرة الذات الزمانية الموجودة للذات السابقة، ومع عدم معقولية بقاء الذات فلا يعقل جريان التزاع في إطلاق المشتق على المنقضي .

ب - لحاظ التداخل بين المجموعات الزمانية كالساعة بالنسبة لليوم واليوم بالنسبة للاسبوع والاسبوع بالنسبة للشهر والشهر بالنسبة للسنة وبهذا اللحاظ لا يتصور انقضاء المبدأ أصلاً فلا يعقل التزاع أيضاً .

بيان ذلك : إن الزمان تارة ينظر إليه من زاوية (المتى) وتارة من زاوية (الكم) فإذا نظر إليه من الزاوية الثانية فهو عبارة عن مقدار الحركة والعمل كما لو قيل كم استغرقت في زيارة الحسين (ع) فيجاب عشر دقائق ، فالزمان بهذا اللحاظ مساوٍ للعمل لا يزيد عليه ولا ينقص عنه وعلاقته به من هذه الزاوية علاقة مقدارية لا علاقة وعائية ظرفية، والذي يرتبط بمحل كلامنا هو علاقة الظرفية لا علاقة المقدار الكمي ، لأن علاقة المقدارية لا بقاء لها بعد زوال المقدر بهذا المقدار بينما محور التزاع في بحث المشتق يقتضي بقاء الذات المتلبسة حتى بعد زوال المبدأ وهذا إنما يتلاءم مع علاقة الظرفية والاشتمال لا مع علاقة الكمية والمقدار.

وإذا نظرنا للزمان من الزاوية الأولى وهي زاوية المتى التي تعني نسبة الشيء للزمان المشتمل عليه فقد ذكر الفلاسفة أنه يتحقق التلبس بالمبدأ بمجرد اشتمال الزمان بسعته على ذلك المبدأ حيناً من الأحيان .

فمثلاً قتل الحسين (ع) لم يستغرق في عمود الزمن الا بعض الدقائق لكنه يكفي في صدق التلبس به حقيقة مجرد الاشتمال عليه في بعض انات الزمان ، فيقال الساعة الثانية مقتل الحسين (ع) ويقال يوم العاشر مقتل

الحسين (ع) ويقال شهر عاشوراء مقتل الحسين (ع) ويقال عام ٦١ هـــ مقتل الحسين (ع) ويقال القرن الأول مقتل الحسين (ع) .

وكل هذه الاطلاقات على نسق واحد بلا عناية ولا تجوز عرفاً مما يكشف عن كون النظرة للزمان بنحو الكل المركب إذا توجهت للمجموعات الزمانية المتداخلة فلا يتصور حينئذٍ انقضاء المبدأ أبداً ، بل كلما وسعت الرؤية لمجموعة زمانية أوسع من المجموعات الاولى رأيت التلبس بالمبدأ مازال صادقاً ومازال الاطلاق حقيقياً ، باعتبار تداخل المجموعات واندراجها تحت عمود زمني واحد، ومع عدم انقضاء المبدأ لا يصح النزاع في كون اطلاق المشتق حقيقياً أم مجازياً .

فالخلاصة : ان رؤية الزمان بنحو الكلي وهو الآن السيال لا تصحح جريان بحث المشتق في اسم الزمان ، وعلى نحو الكل المركب لا تصحح جريان النزاع أيضاً ، إما لعدم تصور بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ وذلك بلحاظالمجموعات المتغايرة وإما لعدم تصور انقضاء المبدأ بلحاظ المجموعات المتداخلة .

فلا يصلح كلا التصويرين لتصحيح جريان النزاع في اسم الزمان ، وينحصر الجواب الصحيح في هذا المجال في الجواب الأول الذي طرحه المحقق الاصفهاني (قده) وهو كون النزاع في هيئة مفعل بلحاظ بقاء بعض أفرادها ـــ وهو الفرد المكاني ـــ بعد زوال المبدأ وانقضائه . وهذا تمام الكلام في المقام الأول وهو بيان محور البحث والكلام في المشتق .

المقام الثاني :

مناشئ القول بالأعم : المختار عندنا هو القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ، ولكن ذهب مجموعة من العلماء للقول بوضعه للأعم من المتلبس والمنقضي عنه المبدأ، وذلك لأربعة مناشئ :

١. تحديد دائرة التلبس.
٢. تشخيص الموضوع.
٣. الموضوعية والمعرفية للمشتق.
٤. البساطة والتركيب في المشتق .

المنشأ الأول : تحديد دائرة التلبس ، إن الخطأ في تحديد دائرة التلبس في بعض المشتقات أدى للقول بالوضع للأعم ، وسبب هذا الخطأ أحد أمرين :

أ ـــ عدم تشخيص مفاد الهيئة .

ب ـــ عدم تشخيص المبدأ .

الأمر الأول : وفيه موردان :

أ ــ أسماء الآلة كالمفتاح والمكنسة والمنشار، فإن القائل بالأعم تخيل أن مفاد الهيئة في أسماء الالة هو النسبة الفعلية فحينئذ يزول التلبس بالمبدأ بمجرد عدم استعماله في المعدّ له ، مع أن اطلاق لفظ مفتاح ــ مثلاً ــ على الآلة المخصوصة في حين عدم الفتح اطلاق حقيقي لا عناية فيه ، وذلك دليل الوضع للأعم.

إلا أن هذا التخيل خاطئ ، وذلك لأن مفاد الهيئة في أسماء الآلة هو النسبة الاعدادية ولو لم تستخدم في الغرض المعَدُّ له أصلاً، وحينئذ تتسع دائرة التلبس بالمبدأ لصورة عدم الاستخدام ما دامت الحيثية الاعدادية موجودة ، ولذلك صح الاطلاق الحقيقي للفظ المفتاح ــ عرفاً ــ على الآلة الغير مستخدمة أصلاً لوجود التلبس الاعدادي ، فلا موجب للقول بالأعم من جهة هذا المورد .ب ــ أسماء الزمان ، فإن القائل بالأعم تصور أن مفاد الهيئة في اسم الزمان هو النسبة الاقترانية فيختص بالقطعة الزمانية المقارنة للحدث دون غيرها من حصص الزمان ، مع أنه يصح إطلاق اسم الزمان على بقية الحصص الزمانية الغير المقارنة للحدث بلحاظ المجموعات الزمانية المتداخلة عند رؤية الزمان بنحو الحركة القطعية، فيقال لليوم الذي وقع فيه القتل وللأسبوع وللشهروللعام وللقرن ، أنه مقتل ، على نحو الاطلاق الحقيقي عرفاً مع انقضاء زمان التلبس بالمبدأ في هذه الحصص الزمانية المتداخلة على نحو الحركة القطعية، مما يدل على الوضع للأعم .

ولكن هذا التصور خاطئ ، وذلك لأن مفاد الهيئة في اسم الزمان هو النسبة الظرفية لا الاقترانية، والظرفية بمعنى وعاء الحدث صادقة حقيقة على سائر الحصص الزمانية المتداخلة في مسار الحركة القطعية، فالتلبس بالمبدأ ما زال متحققاً بهذا اللحاظ و لم يحصل انقضاء له حتى يؤدي ذلك للقول بالأعم .

الأمر الثاني : إن عدم تمييز المبدأ الجلي من المبدأ الخفي يؤدي لتضييق دائرة التلبس بالمبدأ ويستلزم القول بالوضع للأعم . ومقصودنا بالمبدأ الجلي مبدأ الاشتقاق عند النحويين وهو الفعل أو المصدر بما له من المعنى الواضح عرفاً، ومقصودنا بالمبدأ الخفي هو نفس مبدأ الاشتقاق لكن مع إشرابه وتطعيمه معنى اخر لا ينصرف له الذهن العرفي ، ولذلك عدة أمثلة :

١ ــ ما كان المبدأ بمعنى الملكة نحو الاجتهاد في لفظ المجتهد، فإن لوحظ هذا المبدأ بالمعنى الجلي وهو فعلية الاستنباط ضاقت دائرة التلبس وكان ذلك موجباً للقول بالأعم ، لصحة الاطلاق الحقيقي عرفاً على غير المتلبس بالاستنباط الفعلي ، وإن لوحظ المبدأ بمعناه الخفي وهو ملكة الاستنباط اتسعت دائرة التلبس بالمبدأ وصح الاطلاق الحقيقي للفظ المجتهد على من تلبس بملكة الاستنباط وإن لم يستنبط فعلاً.

٢ ــ ما كان المبدأ فيه بنحو الحرفة والصناعة، وهو قسمان :

أ ــ ما كان مبدؤه حدثياً كالطبيب والنجار، فإن المبدأ الجلي لهذه الأوصاف هو الطبابة والنجارة بمعنى الممارسة الفعلية ، وذلك هو سبب القول بالأعم ، بينما المبدأ الخفي لها هو معنى الاحتراف والقدرة على الصناعة ، وعدم تمييز أحدهما عن الآخر أدى للقول بالأعم .

ب ــ ما كان مبدأه عيناً من الأعيان كالتامر واللابن والحداد، فإن المبدأ الجلي بيع التمر واللبن ولكن المبدأ الخفي اتخاذ بيع هذه الاعيان حرفة ومهنة لا مجرد الممارسة الفعلية لبيعها، وعدم فرز المبدأ الخفي من المبدأ الجلي أدى للقول بالأعم .

٣ ــ ما كان المبدأ فيه بنحو الاقتضاء لا الفعلية نحو السم قاتل والنار محرقة، فإن المبدأ الجلي لها بمعنى الفعلية بينما المبدأ الخفي بمعنى الاقتضاء والاستعداد .

٤ ــ ما كان المبدأ بمعنى الشأنية نحو السيف قاطع ، فإن المبدأ الجلي له هو القطع الفعلي بينما المبدأ الخفي هو شأنية القطع .

٥ ــ ما كان المبدأ بمعنى المضي والحدوث نحو الضارب بمعنى من صدر منه الضرب والمضروب بمعنى من وقع عليه الضرب ، فلو أخذ المبدأ الجلي هنا وهو الضاربية والمضروبية الفعلية أدى ذلك للقول بالأعم ولكن لو أخذ المبدأ الخفي وهو الضرب الواقع لم يكن هناك موجب للقول بالأعم .

بيان ذلك : إن المحقق النائيني (قده) ذهب الى عدم معقولية النزاع المعقود في باب المشتق في اسم المفعول ، لعدم تصور الانقضاء فيه حتى يتنازع في اطلاقه بعد الانقضاء وهل هو إطلاق حقيقي أم مجازي ، فإن المقصود بلفظ المضروب ــ مثلاً ــ من وقع عليه الضرب وهذا المعنى لا يقبل الزوال حتى يتصور النزاع بعد زواله ، فإن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه [1] .

ولكننا نلاحظ على هذا الرأي نقضاً وحلاً، أما النقض فبأمرين :

أ ــ اسم الفاعل كالضارب ــ مثلاً ــ بمعنى من صدر منه الضرب ، فإنه بهذا المعنى لا يتصور فيه انقضاء المبدأ أصلاً فلا يعقل النزاع فيه أيضاً ، مع أنه خصص عدم النزاع باسم المفعول .

ب ــ اسم المفعول كالمملوء مثلاً، فإن الامتلاء يتصور وجوده ويتصور زواله ، ولذلك فالنزاع فيه معقول بعد انقضاء مبدأ الامتلاء وزواله .

وأما الحل فيتم ببيان الفارق بين المبادئ الآنية ــ عرفاً ــ والمبادئ الاستمرارية ، فالضرب والقتل ــ مثلاً ــ مبدأ آني ــ عرفاً ــ غير قابل للامتداد في عمود الزمان ، ولهذا لو أخذنا هذا المبدأ بمعناه الجلي ــ وهو البقاء والتحقق ــ ضاقت فترة التلبس به وكانت صحة الاطلاق الحقيقي له بعد انقضاء التلبس دليلاً على الوضع للأعم ، ولكن لو أخذنا هذا المبدأ بمعناه الخفي ــ وهو ــ في والحدوث ــ فلا يتصور فيه الانقضاء حينئذٍ كما لا يتصور الانقضاء ــ أيضاً ــ في اسم الفاعل المتضمن لهذا الحدث الآني ــ أيضاً ــ كالضارب والقاتل .

[1] نهاية الدراية ١ : ٧١

ومقابل ذلك توجد مبادئ استمرارية ممتدة في عمود الزمان كالامتلاء والنقش فيقال مملوء ومنقوش ، وفي مثل هذا لا يوجد مبدأ خفي وجلي يختلف باختلافهما الأثر بل له مبدأ واحد مأخوذ بنحو الفعلية ، فيتصور فيه الانقضاء والاستمرار ويكون النزاع فيه معقولاً.

٦ ـــ ما كان المبدأ فيه اعتباريا نحو المبيع ، فإن مبدأه وهو البيع إن لوحظ بمعناه الجلي وهو البيع المصدري الذي هو أمر تكويني وهو العقد نفسه فبهذا اللحاظ تضيق دائرة التلبس ، وإن لوحظ بمعناه الخفي وهو المملوكية أي البيع بالاسم المصدري فهو باق مستمر، لأنه أمر اعتباري يمتد بامتداد الاعتبار.

وخلاصة الكلام في هذا المنشأ : أن من أسباب القول بالوضع بالأعم عدم تحديد دائرة التلبس ، والخلط بين حالة الانقضاء وحالة التلبس ، لعدم تشخيص مفاد الهيئة أوعدم تحديد المبدأ .

المنشأ الثاني : عدم تشخيص الموضوع ، إن القائل بالأعم يتصور أن موضوعات الأحكام على نسق واحد وهو دوران الحكم مدار صدق عناوينها حدوثاً وبقاءاً ، فإذا قيل : (قلد العادل) فإن ظاهره دوران التقليد مدار العدالة حدوثاً وبقاءاً ، ونحوه قوله تعالى : (السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) [1] و(الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)[2] ، فإن ظاهره دوران الحكم بالحد مدار هذه العناوين حدوثاً وبقاءاً، مع أن التلبس بمبدأ السرقة والزنا لا بقاء له عند الحكم بإقامة الحد بل لا يمكن تقارنهما عرفاً وشرعاً.وهذا دليل على الوضع للأعم ، فإنه ما دام الحكم يدور مدار صدق العنوان حدوثاً وبقاءاً فلا بد من الصدق الحقيقي لعنوان السارق الى حين الحكم بإقامة الحد، وهذا مما يؤكد الوضع للأعم خصوصاً مع شهادة العرف بخلو هذا الاطلاق عن التجوز والعناية .

وتعليقنا على ذلك : أن هذا خلط بين موضوعات الأحكام ناشئ من تصور أن جميعها على نسق واحد، وهو دوران الحكم مدار صدق عناوينها حدوثاً وبقاءاً، مما أدى للقول بالأعم استناداً إلى ترتب الحكم على بعض الموضوعات مع زوال التلبس بالمبدأ فيه .

والصحيح أن الموضوعات على ثلاثة أقسام :

أ ـــ ما يدور الحكم مدار عنوانه حدوثاً وبقاءاً نحو قلد العادل العالم ، وهذا هو المطابق للقاعدة العرفية، وهي أن تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية ودوران الحكم مدار الوصف والعنوان ، فلا يصح الخروج عن هذه القاعدة الاستظهارية العرفية الا بقرينة عقلية أو مقامية أو لفظية كما سيأتي بيانه.

[1] المائدة : ٥ | ٣٨ .
[2] النور : ٢٤ | ٢

ب ــ ما يكون عنوانه مشيراً للموضوع الواقعي من دون دخالته في الحكم أصلاً نحو قوله عليه السلام ،« خذ دينك من هذا الجالس »[١] مشيراً لزرارة بن أعين ، وفي هذا المورد خرجنا عن مقتضى القاعدة العرفية وهي دوران الحكم عرفاً مدار العنوان المعلق عليه بالقرينة العقلية، وهي حكم العقل بعدم دخالة الجلوس في التعلم والاستفادة قطعاً، الا أن هذا المورد لا وجود له في الأحكام الشرعية ، باعتبار أن استخدام العناوين المشيرة للموضوع الواقعي إنما يتصور في القضايا الشخصية والخطابات الفعلية لوجود مناسبة خاصة في التعبير بهذا العنوان المشير مع عدم دخالته في الحكم أصلاً، بينما الأحكام الشرعية مجعولة على نحو القضية الحقيقية التي لا نظر فيها لمرحلة الفعلية والامتثال حتى تراعى فيها المناسبات الخاصة، فلا يستخدم فيها الا العناوين الدخيلة في الحكم القانوني .

ج ــ ما يدور الحكم مدار عنوانه حدوثاً لا بقاءاً نحو (السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)[٢]،فإن السرقة في المثال يكفي حدوثها في ترتب الحد على السارق مع عدم بقاء التلبس بالسرقة الى وقت ترتب الحكم بالحد عليه ، وإنما خرجنا في هذا المورد عن القاعدة العرفية السابقة ــ وهي تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية ــ باعتبار وجود القرينة المقامية، وهي مناسبة الحكم للموضوع ، حيث أنه لا يمكن ــ عادة ــ الحكم بحد السارق حين سرقته ، فلا وجه حينئذ لدوران الحكم مدار العنوان حدوثاً وبقاءاً .

وبعد اتضاح أقسام موضوعات الأحكام يتبين لنا أن الدليل الذي اعتمد عليه في القول بالأعم غير تام ، وذلك لأن الدليل مؤلف من مقدمتين ونتيجة، فالمقدمة الأولى أن الأحكام تدور مدار عناوين الموضوعات حدوثاً وبقاءاً للقاعدة العرفية القائلة إن تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية، والمقدمة الثانية ان مقتضى الدوران مدار عنوان الموضوع بقاء الصدق الحقيقي لعنوان الموضوع في مثل قوله تعالى : (السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) [٣] الى حين ترتب الحكم ، والنتيجة أن مقتضى بقاء الصدق الحقيقي للعنوان حين ترتب الحكم حتى مع زوال التلبس بالمبدأ هو القول بالأعم .

ولكننا بعد أن ناقشنا المقدمة الأولى وأوضحنا اختلاف عناوين موضوعات الأحكام ، فلا يتم هذا الدليل بنظرنا ولا يصح الاعتماد عليه في القول بالأعم .

---

[١] الوسائل : ٢٧ | ١٤٣، ح ٣٣٤٣٤.

[٢] المائدة : ٥ | ٣٨ .

[٣] المائدة : ٥ | ٣٨ .

ملحق : وفيه بيان ثلاثة امور:

الأول : قد يقال بعدم تحقق القسم الثالث من عناوين موضوعات الأحكام ، وهو ما يدور الحكم مدار العنوان فيه حدوثاً لا بقاءاً ، وذلك لمانع ثبوتي ومانع إثباتي ، اما المانع الثبوتي فخلاصته : أن الأصوليين قالوا بأن علاقة الحكم بموضوعه علاقة المعلول بعلته التامة فكما يستحيل وجود المعلول وبقاؤه بدون بقاء علته التامة فكذلك يستحيل وجود الحكم مع زوال موضوعه . وأما المانع الإثباتي فمحصله : إن العدلية اتفقوا على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، ومعنى ذلك أن ارتباط الحكم بموضوعه نابع من الارتباط بملاك معين ومصلحة كامنة في هذا الموضوع ، وهذا الارتباط يؤدي لدوران الحكم مدارعنوان موضوعه حدوثاً وبقاءاً ، فلا يمكن الخروج عن هذه القاعدة الا بشاهد واضح .

وحينئذ فإطلاق لفظ السارق في الآية (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) [1] إما أن يكون مجازياً وإما أن يكون حقيقياً ، فإن كان الاطلاق مجازياً فلازمه أن الموضوع قد زال وانتهى ومع زواله فلا يعقل بقاء الحكم للارتباط الوثيق بينهما، وهو ارتباط الحكم بملاكه ومناطه ، وإن كان الاطلاق حقيقياً فلازمه الوضع للأعم لزوال التلبس بمبدأ السرقة حين فعلية الحكم ، وهذا هو المطلوب .

والجواب عن هذا الايراد بعدة وجوه :

أ ـــ إنه لا توجد علاقة تكوينية بين الحكم وموضوعه وإنما هي علاقة اعتبارية ، فإن المصلحة الكامنة في الموضوع لا تستلزم تكويناً وضع هذا الحكم الاعتباري المعين كما هو واضح ، فإذا كانت العلاقة علاقة اعتبارية فاي مانع من القول بان علة الحكم محدثة ومبقية وأن موضوع الحكم يكفي حدوثه في حدوث الحكم وبقائه ؟ ! فإن الملازمة بينهما اعتبارية لا تكوينية حتى يقال : بأن علاقة الحكم بموضوعه علاقة المعلول بعلته التامة حدوثاً وبقاءاً ، وأن الحكم يدور مدار عنوان موضوعه حدوثاً وبقاءاً.

وبعد إنكار هذه القاعدة نقول : إن ظاهر تعليق الحكم على الوصف العنواني له ان كان دورانه مداره حدوثاً وبقاءاً لكننا نخرج عن هذا الظاهر أحياناً لبعض القرائن ومنها قرينة مناسبة الحكم للموضوع ، فإن هذه القرينة تقتضي كفاية حدوث العنوان في ترتب الحكم وإن زال التلبس بالعنوان بعد ذلك ، فمثلاً في آية السرقة والزنا نقول : إن مقتضى مناسبة الحكم للموضوع كفاية حدوث السرقة والزنا في ترتب الحكم بالحد لاستحالة تقارنهما عادة ، وكذلك في آية العهد (لا ينال عهدي الظالمين)[2]، فإن مناسبة الحكم للموضوع تقتضي كفاية حدوث الظلم في زمان للحكم بعدم تقلد منصب الامامة كما سيأتي بيانه .

---

[1] المائدة : ٥ | ٣٨ .

[2] البقرة : ٢ | ١٢٤ .

ب ــ قد ذكرنا فيما سبق أنه قد يقع الخلط بين المبدأ الجلي للمشتق والمبدأ الخفي ، فلفظ السارق ــ مثلاً ــ مبدؤه الجلي هو السرقة بمعنى التحقق والبقاء ، وهو بهذا المعنى لا فعلية له حين ترتب الحكم ، ولازم ذلك القول بالوضع للأعم . بينما عندما نلاحظ مبدأه الخفي وهو السرقة بمعنى المضي والحدوث بحيث يكون المراد بالسارق من صدر منه السرقة فحينئذ لا يتصور انقضاء هذا المبدأ أبداً ، فالاطلاق حقيقي لعدم انقضاء التلبس ويدور الحكم حينئذ مداره حدوثاً وبقاءاً لعدم انتهائه .

وبناءاً على هذا الجواب لا نحتاج لمناقشة القاعدة القائلة بلزوم دوران الحكم مدار عنوان موضوعه حدوثاً وبقاءاً، بل نقول حتى مع التسليم بهذه القاعدة وكون علاقة الحكم بموضوعه علاقة المعلول بعلته التامة لا نرى في المثال خرقاً للقاعدة، فإن ترتب الحكم بالحد مقارن للصدق الحقيقي لعنوان السارق ما دام مأخوذاً بنحو المضي والحدوث .

ج ــ ما يستفاد من كلمات المحقق العراقي (قده) وهو أن الموضوع في آية السرقة والزنا إن كان هو العنوان ــ أي عنوان السارق وعنوان الزاني ــ على نحو الحيثية التقييدية ــ فحينئذ يرد الاشكال بأن هذا العنوان قد زال حين فعلية الحكم ولازمه عدم دوران الحكم مدار موضوعه ، وإن كان الموضوع ــ كما هو الصحيح ــ ذات السارق وذات الزاني مع كون العنوان حيثية تعليلية فقط وليس هو تمام الموضوع ولا جزءه حتى يدور الحكم مداره حدوثاً وبقاءاً فحينئذ لا يرد الاشكال المذكور.

ولكن هذا الجواب غير واف برد الاشكال :

أولاً : لأن الظاهر من التعليق على العنوان في الآية كون العنوان حيثية تقييدية يدور الحكم مداره .

وثانياً : على فرض كونه حيثية تعليلية لاينحل الاشكال المذكور، لأن المراد بالحيثية التعليلية ما كان واسطة في ثبوت الحكم لموضوعه ، أي أن عنوان السارق علة لثبوت الحكم بالحد لذات السارق ، وحينئذ يعود الاشكال مرة أخرى، لأن ثبوت الحكم لموضوعه إذا كان معلولاً لعنوان السرقة فكيف يعقل بقاء هذا الثبوت مع زوال علته وهو عنوان السرقة؟!

وحينئذ فإما أن يلتزم بالجواب الأول وهو كون العلية علية اعتبارية، فيكفي حدوثها في حدوث الحكم بدون حاجة لبقائها في بقائه ، وإما أن يلتزم بالجواب الثاني وهو أخذ المبدأ الخفي في عنوان السارق والزاني والظالم ، وهو مبدأ المضي والحدوث لا مبدأ الفعلية والتحقق ، فلا يكون ما ذكر في كلمات المحقق العراقي (ره) جواباً جديداً غير ما سبق .

د ــ ما طرحه الأستاذ السيد الخوئي (قده) في المحاضرات ، ومحصله : إن القضايا على قسمين حقيقية وخارجية ، فالقضايا الخارجية بما أنها ناظرة للخارج فمن المعقول في العناوين المطروحة فيها التلبس الفعلي بالمبدأ وانقضاء ذلك التلبس ، فلو ورد فيها حكم معلق على عنوان زال التلبس به لجاء الاشكال المذكور،

وهو أن لازم ذلك عدم دوران الحكم مدار موضوعه حدوثاً وبقاءاً .وأما القضايا الحقيقية فبما أنها غير ناظرة للخارج الفعلي بل مرجعها لقضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له فلا يتصور فيها حال الانقضاء أبداً حتى يرد الاشكال السابق ، فمثلاً الآية المذكورة (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)[١] مرجعها الى أن من كان سارقاً فحكمه قطع يده فلا يتصور حينئذٍ انقضاء مبدأ السرقة، لأن الموضوع مفروض التحقق والحصول [٢].ولكن هذا الجواب ـــ بنظرنا ـــ غير واف برد الأشكال لأمرين :

الأول : إنه لا فرق بين القضايا الخارجية والقضايا الحقيقية في التعليق على عنوان فعلى تارة وعنوان زال التلبس به أخرى فيقال ـــ مثلاً ـــ اكرم العالم ويقال اكرم زائر الحسين عليه السلام ، فالأولى قد علق فيها الأمر بالاكرام على عنوان فعلي التلبس والثانية قد علق فيها الأمر على عنوان زال التلبس به حين الحكم .

الثاني : إن الفارق الجوهري بين القضايا الحقيقية والخارجية كون الموضوع فعلياً في الخارجية مفروضاً في الحقيقية ، وكونه مفروض الحصول لا يعني دوران الحكم مداره حدوثاً وبقاءاً ، فمن المحتمل كون المراد بالمقدم في القضية الحقيقية فرض حدوث الموضوع والمراد بالتالي فعلية الحكم عند حدوث الموضوع سواءاً بقي ببقائه ام لا، فإن مناسبة الحكم للموضوع في القضية الحقيقية قد تقتضي تقارنهما حدوثاً وبقاءاً نحو خذ بقول العادل ، وقد تقتضي عدم تقارنهما نحو اجلد الزاني ، مع أن الجميع قضية حقيقية قد فرض فيها تحقق الموضوع ليترتب عليه الحكم المزبور.

وحل الاشكال حينئذٍ في النوع الثاني من القضايا ـــ أي القضايا الحقيقية ـــ إما بإنكار دوران الحكم مدار الموضوع حدوثاً وبقاءاً وإما بأخذ المبدأ في عنوان الموضوع على نحو المضي والتحقق كما ذكرنا سابقاً .

الأمر الثاني : في حقيقية الاطلاق ومجازيته ، إذا لاحظنا الآية الكريمة (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)[٣] وتأملنا فيها بأن الاطلاق حقيقي أم مجازي فأمامنا عدة صور، وذلك لأن المبدأ إما أن يؤخذ بنحو المضي والحدوث وإما بنحو الفعلية .

١ ـــ أن يؤخذ المبدأ بنحو المضي والحدوث فالاطلاق حينئذٍ حقيقي ، لعدم تصور انقضاء التلبس في هذه الصورة، سواءاً كان العنوان حيثية تعليلية أم حيثية تقييدية.

٢ ـــ أن يؤخذ المبدأ بنحو الفعلية مع كون الاطلاق بلحاظ حال التلبس ، وهو حقيقي حينئذ كما ذكر صاحب الكفاية (ره)[٤] .

---

[١] المائدة : ٥ | ٣٨ .

[٢] محاضرات في اصول الفقه : ١ | ٢٥٦ ـــ ٢٥٧.

[٣] المائدة : ٥ | ٣٨.

[٤] كفاية الاصول : ٤٣ ـــ ٤٤.

٣ ـــ أن يؤخذ المبدأ بنحو الفعلية مع كون الاطلاق بلحاظ حال الجري والاسناد فهو حقيقي بناءاً على القول بالأعم ولا إشكال عليه ، ومجازي على القول بالاخص ، ويرد على هذا القول في هذه الصورة إشكال عدم دوران الحكم مدار موضوعه حدوثاً وبقاءاً، والجواب عنه ما سبق من كفاية العلة الحدوثية.

الأمر الثالث : في تحليل معنى الآية : (لا ينال عهدي الظالمين)[١] .

استدل علماء الامامية بهذه الآية على اعتبار العصمة في الامام عليه السلام تبعاً لبعض النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام كما يظهر من تفسير البرهان[٢] . وخلاصة الاستدلال : أن الآية تنفي لياقة الظالم بمنصب الامامة ، سواءاً كان ظالماً فعلاً أم كان ظالماً سابقاً ، ولازم ذلك اعتبار العصمة في منصب الإمامة ، إذ لا واسطة بين الظلم وبين العصمة فانتفاء الظلم مستلزم لثبوت العصمة ، وإن كانت العصمة ذات مراتب تشكيكية كسائر الملكات الأخرى مثل الشجاعة والكرم ، وأدنى مراتبها انتفاء الظلم ظاهراً وباطناً سابقاً وفعلاً.

وأورد على ذلك الفخر الرازي بأن الاستدلال بالآية على عدم لياقة الظالم بالفعل بمنصب الامامة واضح ، ولكن الاستدلال بها على عدم لياقة الظالم سابقاً بمنصب الامامة لا يتم الا على القول بوضع المشتق للأعم وهو قول خلاف المشهور، فبناءاً على الصحيح من وضعع المشتق للأخص تختص الآية بنفي اللياقة عن الظالم الفعلي دون غيره ، فلا يتم الاستدلال بها على العصمة[٣] .

والجواب عن هذا الايراد : إن الاستدلال بالآية على نفي لياقة غير المعصوم بالامامة تام وإن قلنا بوضع المشتق للأخص ، وتماميته بوجهين :

أ ـــ إن مناسبة الحكم للموضوع قرينة عرفية ارتكازية تقتضي كفاية حدوث الظلم ولو آناً ما باطناً أو ظاهراً لعدم تقلد منصب الامامة الذي هو أعلى منصب في الاسلام ، ويؤيد ذلك الارتكاز العقلائي فإن كثيراً من الدول تمنع من تقلد بعض المناصب المهمة من قبل من كانت له سابقة مخلة بالشرف ، والنصوص الشرعية ترشد لذلك أيضا، ففي حسنة زرارة عن الباقر عليه السلام « لا يصلين أحدكم خلف المجذوم والأبرص والمجنون والمحدود وولد الزنا والأعرابي لا يؤم المهاجرين»[٤] .

فإذا كانت إمامة الجماعة منصباً لا يليق به من له سابقة سيئة فكيف بأعظم منصب في الإسلام ، فتكون الآية بناءاً على هذه القرينة شاملة للظالم سابقاً والظالم فعلاً ودالة على اعتبار العصمة في الامامة، سواءاً قلنا بأن مبدأ الظلم أخذ على نحو المضي والحدوث فالاطلاق حقيقي حينئذ ، أو قلنا بأن المبدأ أخذ على نحو

---

١ البقرة : ٢ | ١٢٤.
٢ تفسيرالبرهان : ١ | ١٤٩.
٣ التفسير الكبير: ٤ | ٤٦ .
٤ الوسائل : ٨ | ٣٢٥، ح ١٠٧٩٧

الفعلية مع لحاظ حال الجري والنسبة فالاطلاق مجازي بناءاً على الوضع للأخص ، إذن فكون الاطلاق في الآية حقيقياً أم مجازياً لا ينافي الاستدلال بها على اعتبار العصمة .

ب ــ ما نقل عن بعض الأعلام ، وحاصله : أن مطلوب إبراهيم عليه السلام لا يخلو من أربعة وجوه :

.ا ــ طلب الامامة للظالم فعلاً .

٢ ــ طلب الامامة للظالم مستقبلاً.

٣ ــ طلب الامامة للظالم سابقاً .

٤ ــ طلب الامامة لمن لم يظلم اصلاً.

لا يمكن ان يكون مطلوبه الوجه الأول والثاني ، لأن إبراهيم عليه السلام عاقل عارف بأهمية منصب الامامة فكيف يطلب تقليده للظالم بالفعل أو في المستقبل ، فإن ذلك تعريض بمنصب الإمامة للضياع والخطر.

ولا يمكن أن يكون مطلوبه خصوص الوجه الرابع وهو من لم يظلم أصلاً ، باعتبار نفي الاية اعطاء المنصب للظالم ولولا شمول طلبه للظالم لما نفته الآية المباركة، فتعين أن يكون مطلوبه اعطاء الامامة للعادل فعلاً سواءاً صدر منه ظلم في السابق أم لا، فلما جاء التصريح الالهي بنفي لياقة الظالم بمنصب الامامة عرف أن المراد بالظالم المنفي هو الظالم سابقاً فقط وبقية الوجوه خارجة موضوعاً كما ذكرنا، فتتم دلالة الآية حينئذ على اعتبار العصمة فى الامام ، سواءاً كان الاطلاق فيها حقيقياً بلحاظ حال التلبس أو مجازياً بلحاظ حال الجري والنسبة .

وإذا ثبت دلالة الآية على اعتبار العصمة وانتفاء الظلم سابقاً ولاحقاً وظاهراً وباطناً في الامامة دلت على كون الامامة بالنص لا بالشورى، وذلك من وجهين :

أ ــ نسبة جعل الامامة لله جل وعلا في الآية المباركة ، حيث قال : (إني جاعلك للناس إماما)[1] ، ولو كانت بالشورى لا بالجعل الالهي لما نسبها الله لنفسه في الآية .ولكن قد يقال بأن هذا الجعل جعل خاص صادر على نحو القضية الخارجية، أي أنه خاص بشخصية إبراهيم عليه السلام أو بالأنبياء عموما، ولا دليل على كونه عاما لكل إمامة على نحو القضية الحقيقية .

ب ــ إن الآية تدل باللزوم العقلي على اعتبار النص في الامامة ، باعتبار أن الآية لما دلت على اعتبار العصمة أي لزوم انتفاء الظلم ظاهره وباطنه وسابقه ولاحقه في الامام ، وذلك امر خفي لا يمكن الاطلاع عليه من قبل البشر المنتخبين للإمام دلت على كون الامامة بالنص ، لأنه لو كانت الامامة بالانتخاب والشورى فهذا يعني اشتراط أمر خفي في الإمامة مع إيكال تشخيص توفره الى من لا يمكنه التشخيص، وهو جمع بين المتنافيين .

---

[1] البقرة : ٢ | ١٢٤

فالنتيجة : أن دلالة الآية على اعتبار العصمة في الامام مستلزم لاعتبار النص فيه أيضا .

المنشأ الثالث : (من مناشئ القول بأن المشتق موضوع للأعم) الخلط بين العنوان المأخوذ على نحو المعرفية والعنوان المأخوذ على نحو الموضوعية، فمثلاً عندما نقول : « خذ الدين من هذا العالم » فالموضوع الاثباتي هو الموضوع الثبوتي لأن عنوان العالم مأخوذ على نحو الموضوعية، بينما إذا قلنا : « خذ الدين من هذا الجالس » فهنا يحكم العرف العقلائي ـــ بقرينة مناسبة الحكم للموضوع ـــ أن العنوان وهو الجلوس ماخوذ على نحو المعرفية للموضوع الواقعي ، فالموضوع الاثباتي مختلف عن الموضوع الثبوتي .

والحاصل : أن ظاهر تعليق الحكم على عنوان معين أخذ العنوان على نحو الموضوعية، ولكن قد يخرج عن هذا الظاهر بقرينة لفظية أو مقامية أو عقلائية كما سبق في المثال الثاني ، فيكون العنوان مأخوذاً على نحو المعرفية .

وقد خلط بعض العلماء بين هذين النوعين ، فتصور أن جميع العناوين المأخوذة في القضايا مأخوذة على نحو الموضوعية، وبناءاً على ذلك فلا وجه لتعليق الحكم على عنوان زال التلبس بمبدئه حين فعلية الحكم ـــ كما في المثال السابق « خذ دينك من الجالس » إذا صار الجالس قائما ـــ الا إذا قلنا بوضع المشتق للأعم ، فإنه على القول بوضعه للأخص لا يتصور تعليق الحكم لأنه تعليق على عنوان لا فعلية له ، لكننا نرى شيوع مثل هذه القضايا وصحة التعليق فيها مما يدل على الوضع للأعم .

والصحيح أن العنوان المعلق عليه الحكم قد يكون مأخوذاً على نحو الموضوعية فلا يعقل فعلية الحكم بعد انتفاء فعليته نحو « قلد العادل »، الا إذا أخذ المبدأ بمعنى المضي والحدوث ، أو كان العنوان مأخوذاً بنحو الحيثية التعليلية لا الحيثية التقييدية، أو كان مأخوذاً على نحو العلية الحدوثية لا البقائية، كما سبق طرح هذه الوجوه في آية السرقة والزنا .

وقد يكون العنوان مأخوذاً على نحو المعرفية للموضوع الواقعي من دون دخالة العنوان في الحكم أصلاً نحو « خذ دينك من هذا الجالس » فلا يوجد هنا تعليق على العنوان حتى ينتفي الحكم بانتفاء فعلية العنوان أو نقول بالوضع للأعم ، بل التعليق على ذات المشار إليه لا على عنوانه .

ومما يتعلق بالحديث حول هذا المنشأ ذكر ثلاثة أمور:

أ ـــ إن الفرق بين هذا المنشأ وسابقه أن الحديث في المنشأ السابق كان بعد الفراغ عن أخذ العنوان على نحو الموضوعية، أي أن العنوان الاثباتي بعد كونه هو الموضوع الثبوتي هل يدور الحكم مداره حدوثاً وبقاءاً أم حدوثاً فقط ، هذا هو المنشأ السابق ، وأما الحديث في هذا المنشأ فهو أن العنوان الاثباتي هل له مدخلية في الحكم ثبوتاً على نحو الحيثية التعليلية أم التقييدية، وعلى نحو العلة المحدثة والمبقية أم المحدثة فقط ، أم لا دخالة له في الحكم أصلاً بل هو مشير ومعرف بالموضوع الواقعي ، فالفرق بين المنشأين واضح .

ب ـــ لقد جاء في كلمات الأستاذ السيد الخوئي (قده) أن انقسام العناوين للمأخوذ على نحو المعرفية والماخوذ على نحو الموضوعية خاص بالقضايا الخارجية دون القضايا الحقيقية ، فإن العناوين الماخوذة في القضايا الحقيقية دائماً تكون ماخوذة على نحو الموضوعية، باعتبار رجوع القضايا الحقيقية لقضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له ، فلابد أن يكون العنوان الماخوذ في المقدم ذا دخالة في الحكم المذكور في التالي إذ لولا دخالته فيه لم يعقل اشتراطه به وتعليقه عليه[١] .

ولكن الصحيح عدم الفرق بينهما، فكما تنقسم القضايا الخارجية للنوعين المذكورين فكذلك القضايا الحقيقية أيضاً ، والسر في ذلك أن الفرق بين القضية الحقيقية والخارجية ليس فرقاً إثباتياً حتى يتصور الانقسام الاثباتي للعناوين في الخارجية دون الحقيقية ، بل الفرق بينهما ثبوتي راجع الى أن القضية الخارجية متقومة بالموضوع الفعلي ، سواءاً كان في الماضي أم في الحال أم في المستقبل ، والقضية الحقيقية متقومة بالموضوع الفرضي من دون نظر للفعلية في زمان من الأزمنة الثلاثة .

هذا بحسب مقام الثبوت ، وأما بالنظر لمقام الاثبات فلا يوجد فرق بين القضيتين ، فكما يقال في القضية الخارجية « أكرم هذا الجالس » على نحو المعرفية و« أكرم هذا العالم »، على نحو الموضوعية فكذلك يقال في القضية الحقيقية « اتبع من كان معصوما » مع كون العصمة ماخوذة على نحو الموضوعية لدخالتها في وجوب الاتباع ، ويقال « اتبع من كان معجزاً في أفعاله » مع كون الاعجاز مأخوذاً على نحو المعرفية لعدم دخالته في وجوب الاتباع أصلا بل هو مجرد معرف ومشير للموضوع الواقعي لوجوب الاتباع وهو النبي أو الامام عليه السلام .

ج - في الموثق عن ابن بكيرعن الصادق عليه السلام ، « ان الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد »[٢]، والملاحظ هنا أن الحكم بالفساد قد علق على عنوان (حرام أكله) وهر مشتق من المشتقات ، فإن قلنا بأن الماخوذ في الموضوع - وهو عنوان الحرام - مأخوذ على نحو الموضوعية فلازمه انتفاء الحكم الوضعي - وهو الحكم بالفساد - عند انتفاء الحرمة لطرو إكراه أو اضطرار رافع للحرمة .

وإن قلنا بان المأخوذ في الموضوع ماخوذ على نحو المعرفية والموضوع الواقعي هو نفس الحيوانات المحرمة الأكل كالثعالب والأرانب فلا ترابط حينئذ بين الحكم الوضعي وهو الفساد والحكم التكليفي وهو الحرمة،

---

[١] محاضرات في اصول الفقه : ١ | ٢٥٧ .

[٢] الوسائل : ٤ | ٣٤٥ ، ح ٥٣٤٤.

فارتفاع الحرمة للإكراه أو الاضطرار لا يعني ارتفاع الحكم الوضعي وهو الفساد، وقد ذهب لهذا الرأي المحقق النائيني (قده) في رسالة اللباس المشكوك [١] .

المنشأ الرابع : (من مناشئ القول بالوضع للأعم) هو القول بتركيب المشتق .

بيان ذلك : أننا إذا قلنا بأن مفهوم العالم مفهوم بسيط وأنه عبارة عن نفس المبدأ وهو العلم ، ولا فرق بينهما أي بين العلم والعالم الا باللحاظ الذهني فإن الذهن إذا لاحظ العلم على نحو اللابشرط عن الانضمام للذات فيعبر عنه بلفظ العالم وهو المشتق وإذا لاحظه بنحو البشرط لا عن الانضمام للذات فيعبر عنه بالمبدأ والمصدر، فلا يوجد فرق واقعي بين المبدأ والمشتق أصلاً وإنما الفرق بينهما لحاظي فقط ، وهذا هو معنى القول ببساطة المشتق .

ويترتب عليه القول بالأخص ، لأن المشتق إذا كان هو نفس المبدأ بلا فرق واقعي بينهما فمع زوال المبدأ لا بقاء لعنوان المشتق حقيقة، إذن فهو موضوع مخصوص بالمتلبس .

وأما إذا قلنا بان مفهوم المشتق - كالعالم - مركب فمعناه ذات ثبت لها العلم ، والفرق بينه وبين المبدأ - وهو العلم - فرق ذاتي لا لحاظي ، ويترتب على ذلك القول بالوضع للأعم ، لأن عنوان الذات التي ثبت لها المبدأ أو انتسب لها المبدأ صادق حقيقة حتى بعد زوال المبدأ وانتفائه ، إذن فالقول بالبساطة لازمه القول بالوضع للأخص والقول بالتركيب لازمه القول بالوضع للأعم .

ولكن قد يقال بأن هذه الجهة - أي جهة التركيب والبساطة - لا مدخلية لها في محل النزاع ، باعتبار أننا قد نختار القول بالتركيب ومع ذلك نذهب للقول بوضع المشتق للأخص ، فإن مفهوم المشتق هو الذات الواجدة للمبدأ، والمقصود بالواجدية هي الواجدية الفعلية لا المطلقة حتى يتناسب مع القول بوضعه للأعم .

وقد نختار القول بالبساطة ومع ذلك نذهب للقول بوضع المشتق للأخص ، باعتبار أن المشتق عنوان انتزاعي بسيط لا مركب ، والعنوان الانتزاعي له عنصران :

١ - منشأ انتزاع يدور مداره حدوثاً وبقاءاً ، وهو الذي يصح حمله عليه .

٢ - مصحح انتزاع .

فبالنسبة للمشتق منشأ انتزاعه هو الذات التي يصح حمل المشتق عليها ومصحح انتزاعه هو المبدأ، فما دامت الذات موجودة فيصح إطلاق المشتق حقيقة وإن زال التلبس بالمبدأ، لأن علاقة المشتق بالمبدأ علاقة الانتزاعي بمصحح انتزاعه فلا يدور مداره حدوثاً وبقاءاً بخلاف علاقته بالذات ، وهذا هو معنى القول بالوضع للأعم . إذن فلا تلازم بين القول بالتركيب والقول بالوضع للأعم ، ولا تلازم بين القول بالبساطة والقول بالوضع للأخص ، كما يظهر من بعض تقريرات المحقق النائيني (قده) .

---

[١] أجود التقريرات : ١ | ٧٩، فوائد الأصول : ١ |١٢٢ .

البساطة والتركيب:

قبل بيان المختار في هذا البحث نطرح مقدمة تساعد على وضوح محل التراع وفهم المصطلحات الفلسفية والأصولية المطروحة فيه ، والمقدمة تشتمل على أمور:

الأمر الأول : في بيان معاني التركيب والبساطة ، وهي أربعة :

المعنى الأول : التركيب اللفظي ، وهو الذي عبر عنه علماء النحو وعلماء المنطق بقولهم « المركب ما دل جزؤه على جزء معناه » كغلام زيد حيث يدل كلمن المضاف والمضاف إليه على جزء من المعنى بنحو تعدد الدال والمدلول، ويقابله قولنا « زيد » حيث لا يدل جزء اللفظ هنا على جزء المعنى، ولذلك يعد مفرداً لا مركباً.

والسؤال المطروح هو: هل أن هذا المعنى من التركيب متحقق في المشتق أم لا؟

وقد يقال في الجواب : نعم هذا التركيب صادق على المشتقات أيضاً، وتقريب ذلك : أن علماء الأصول قالوا بأن المشتقات مشتملة على وضعين ، وضع شخصي لموادها ووضع نوعي لهيئآتها، فمثلاً بالنسبة للفظ (ضارب) قد وضعت مادته وضعاً شخصياً لطبيعي الحدث المعين ووضعت هيئته - وهي هيئة فاعل - لمن صدر منه هذا الحدث ، فهناك وضعان وضع شخصي للمادة ووضع نوعي للهيئة، سواءاً كان السبب في تحقق الهيئة هو زيادة الحروف نحو (ضراب) و(ضارب) أو تغير الحركات نحو (ضرب) و(ضرب) بالمبني للفاعل والمبني للمفعول.

وبناءاً على ما ذكر - من تعدد الوضع في المشتقات - يكون المشتق مركباً من جزئين مادة وهيئة وكل واحد منهما يدل على جزء المعنى ، فإن المادة تدل على طبيعي المعنى والهيئة تدل على كيفيته .

ولكن الصحيح عدم شمول هذا المعنى من التركيب للمشتقات ، وبيان ذلك بصياغتين :

أ - إن المقصود بالجزء في تعريف المركب هو الجزء العرفي لا الجزء التحليلي ، ولا يعد الملفوظ جزءاً عرفاً حتى يكون لفظاً مستقلاً يمكن لحاظه دالاً على جزء المعنى مستقلاً عن الجزء الآخر كما في (غلام زيد) ولذلك نرى الرضي (ره) في شرح الوافية يضيف قيد التعقب في التعريف ، فيقول : « المركب ما يدل جزءه المتعقب بلفظ على جزء المعنى » ليفيد أن المراد بالجزء هو الجزءالعرفي الذي لا ينطبق على كل من الهيئة والمادة إذ هما جزءان تحليليان يعينهما العقل بالتحليل والتأمل .

ب - قد ذكرنا في بحث الوضع أن الوضع النوعي أمر انتزعه العلماء بعد تحقق ظاهرة اللغة لا أنه قانون اخترعه أهل اللغة، وذلك لأن اللغة ظاهرة اجتماعية تنبع من حاجة المجتمع للتفهيم والتفهم ، والمجتمعات البدائية التي انطلقت منها شرارة اللغة كانت تقوم بالوضع من وحي الحاجات الشخصية، ومن الواضح أن

الوضع الذي يلبي هذه الحاجات هو الوضع الشخصي للمشتق بمادته وهيئته معاً لمعنى معين كالوضع في الجوامد أيضاً بلا حاجة للوضع النوعي للهيئة المجردة.

مضافا لكون الوضع النوعي إبداعاً عقلياً يكشف عن تطور عقلي حضاري في ذهنية الواضع ، وهو غير متصور في المجتمعات البدائية . إذن فالوضع النوعي أمر انتزاعي توصل له العلماء بعد استقرائهم للألفاظ المشتركة في حروف معينة، فهو أمر حادث بعد اللغة لا أنه من مقومات ظهور اللغة، فلا يوجد في المشتق تركيب لفظي من مادة وهيئة كما ذكر.

المعنى الثاني : التركيب اللحاظي ، والمقصود منه : ان لفظ المشتق إذا خطر في الذهن فهل تخطر معه صورتان أم صورة واحدة ؟ فمثلاً إذا سمع الانسان لفظ (زيد ضارب) خطرت في ذهنه صورتان متقارنتان في الخطور الذهني لزيد ولضربه ، وهذا هو التركيب اللحاظي ، بينما إذا سمع الإنسان لفظة الانسان فإنه يخطر في ذهنه صورة واحدة لحاظاً وإن انحلت بالتعمل العقلي لصورتين وهما الحيوان والناطق ، الا أن هذا التعدد تحليلي لا ينافي الوحدة اللحاظية .

فهل لفظ المشتق - كعالم - مركب يستتبع في الذهن صورتين أم بسيط يستلزم صورة واحدة؟

ذهب صاحب الكفاية (قده) الى أن المراد بالتركيب والبساطة المبحوث عنهما في المشتق هو هذا التركيب اللحاظي وعدمه ، وأن الصحيح هو الوحدة اللحاظية للمشتق فهو بسيط بحسب اللحاظ لا مركب .

لكن الحق أن التركيب والبساطة المبحوث عنهما في المشتق ليس المراد بهما التركيب اللحاظي وعدمه :

أولاً : لأن الدليل على التركيب والبساطة اللحاظيين هو الوجدان بينما الدليل المستخدم للاستدلال في هذا البحث عند الأصوليين هو البرهان العقلي لا الوجدان .

وثانياً : لا ريب وجداناً عند أحد في البساطة اللحاظية للمشتق ، فلا يصح جعل ذلك محل التراع بين علماء الأصول .

المعنى الثالث : التركيب الماهوي ، والمراد به : انحلال الماهية عند التأمل العقلي لجزءين عقليين ، وهما ما به الاشتراك وما به الامتياز، سواءاً كان المتصور ماهية حقيقية ام ماهية اعتبارية، وسواءاً كانت ماهية مركبة في واقعها كالجوهر المادي أم بسيطة كالأعراض . وهذا المعنى من التركيب ليس هو محل التراع اصلاً، باعتبار أنه لا تخلو منه ماهية من الماهيات ولا مفهوم من المفاهيم فالمشتق مركب بهذا المعنى قطعاً لا بسيط .

المعنى الرابع : التركيب الاسنادي ، والمقصود به : أن مفهوم المشتق هل هو مفهوم إسنادي أخذت الذات فيه أم أنه مفهوم إفرادي لا دخالة للذات فيه ، بغض النظر عن كون ماهية المشتق في واقعها ماهية بسيطة أم مركبة فإن ذلك أمر لا ربط له ببحث التركيب ، بل المرتبط به هو دخالة الذات في مفهوم المشتق وعدم دخالتها .

فالقائل بالتركيب يرى أن مفهوم المشتق مفهوم إسنادي مشتمل على الذات ، وهذا المبنى يستلزم أمرين :

١ - كون الفرق بين المشتق والمبدأ فرقاً ذاتياً ، باعتبار اشتمال مفهومه على الذات كلفظ عالم - مثلاً - الذي يكون معناه ذات ثبت لها العلم ، بينما مفهوم المبدأ كالعلم أمر مغاير للذات لذلك لا يصح حمله عليها الا تجوزاً .

٢- كون الفرق بين عنوان عالم - مثلاً - وعنوان ذات ثبت لها العلم فرقاً لحاظياً، بمعنى أن الذهن بمقتضى نظرية التكثر الادراكي قد يتصور الشيء الواحد بعدة صور، فتارة يتصوره على نحو الاجمال فيعبر عنه بــ عالم وتارة يتصوره على نحو التفصيل ويعبر عنه بــ ذات ثبت لها العلم ، كالفرق اللحاظي بين الانسان والحيوان الناطق .

وأما القائل بالبساطة فهو يرى أن مفهوم المشتق مفهوم افرادي ، فلا فرق بينه وبين المبدأ الا باللحاظ ، حيث أن المبدأ كالعلم - مثلاً - مأخوذ على نحو البشرط لا والمشتق كالعالم مأخوذ على نحو اللابشرط ، بمعنى أن صفة العالم - مثلاً - إن لوحظت بما هي عرض نفساني له حده الخاص فهي المبدأ الماخوذ بنحو البشرط لا الذي لا يصح حمله على الذات الا تجوزاً المعبر عنه بالعلم .

وإن لوحظت بما هي شأن من شؤون الجوهر وطور من أطواره فهو المشتق المأخوذ بنحو اللابشرط المعبر عنه بالعالم .

الأمر الثاني (من الأمور التي ينبغي معرفتها في المقدمة قبل الدخول في بحث البساطة والتركيب) : في بيان معنى الاعتبار وأقسامه .

والاعتبار عمل إبداعي تقوم به النفس بمقتضى خلاقيتها الفعالة، وله أقسام ثلاثة :

١ - الاعتبار اللفظي : وهو الاعتبار المتقوم بالصياغة اللفظية ، بحيث لا تترتب عليه آثاره الفردية والاجتماعية بمجرد إبداعه النفسي بل لا بد في ترتب الآثار عليه من إبرازه بمبرز معين ، وينقسم لنوعين :

أ - الاعتبار الراجع لاعطاء حد شيء لشيء آخر بهدف التأثير في أحاسيس الآخرين كقولنا زيد أسد ، ويسمى بالاعتبار الأدبي .

ب - الاعتبار الراجع إلى صنع القرار الموافق للمصلحة العامة المؤثر في سلوك الآخرين فعلاً وتركاً ، وهو المسمى بالاعتبار القانوني الأحكام التكليفية والوضعية . وقد سبق في هذا الكتاب بيان الفرق بين القسمين.

٢ - الاعتبار القياسي : وهو الاعتبار المتقوم بالمقارنة والمقايسة بين ماهيتين المسمى عند الفلاسفة بباب اعتبارات الماهية .مخلوطة مطلقة مجردة عند اعتبارات عليها موردة[1] ويسمى عند علماء الأصول بباب المطلق والمقيد، وتحليله بثلاث نظريات :

[1] شرح المنظومة ٢ | ٣٣٨.

أ - ما طرحه الحكماء ومشهور الأصوليين من أن الماهية كالرقبة إذا قيست الى ماهية أخرى كالإيمان فإما أن تلاحظا متقارنتين وهو المعبر عنه بشرط شيء ، وإما أن تلاحظا متنافرتين وهو المعبرعنه بشرط لا، وإما أن لا تلاحظا لا بلحاظ التقارن ولا بلحاظ التنافر وهو المعبر عنه لا بشرط ، وهو الاطلاق عند الأصوليين مقابل التقييد بأحد نوعيه البشرط شيء والبشرط لا.

ب - ما ذهبنا إليه من أن الذهن عند مقايسة ماهية الى ماهية أخرى إما أن يقوم بخلق حالة من الالتحام والارتباط بين الماهيتين وهو التقييد المعبر عنه بشرط شيء ، وإما أن يقوم بالربط بين احداهما وعدم الأخرى وهو التقييد المعبر عنه بشرط لا، وإما أن لا يقوم الذهن بخلق أي لون من ألوان الارتباط بين الماهيتين الملاحظتين ، وهذا هو الاطلاق الذي هو في واقعه أمر عدمي راجع لعدم الربط بين الماهيتين في المورد القابل للتقييد . ويقابله التقييد الذي هو في نظرنا نوع من العمل النفسي بخلق حالة من الالتحام والاندماج بين الماهيتين ، لا مجرد لحاظهما مقترنتين تصوراً ولحاظاً كما طرحه الرأي المشهور سابقاً .

ج - ما ذهب له الأستاذ السيد الخوئي (قده) من ان التقييد عبارة عن لحاظ الماهية متحصصة بالماهية الأخرى وجوداً كالرقبة المؤمنة أو عدماً كالرقبة الغير عربية ، والاطلاق عبارة عن لحاظ الماهية مرسلة رافضة للقيود والتحصيص . فالتقييد والاطلاق بنظره لحاظان وجوديان يتقابلان تقابل الضدين ، بخلاف النظريتين السابقتين القائلتين بأنهما وجودي وعدمي يتقابلان تقابل الملكة والعدم لا تقابل الضدين [1] .

٣ - الاعتبار الحملي : وهو الاعتبار المتقوم بلحاظين لماهية واحدة عند الحمل ، ومثاله ما ذكره الفلاسفة في بيان الفارق بين الجنس والفصل والمادة والصورة، فإن العقل إذا تأمل أي موجود مادي قام بتقسيمه الى عنصرين أحدهما ما به الاشتراك والآخر ما به الامتياز، وما به الاشتراك إن لوحظ بما هو قوة واستعداد محض فهو ملحوظ بحده الخاص ، وهذا هو المعبر عنه بشرط لا وهو المادة، وإن لوحظ بما هو متحد مع محصله وبما هو متقوم به فهذا هو المعبر عنه بـــ لا بشرط وهو الجنس.

وما به الامتياز إن لوحظ بما هو فعلية صرفة لها حد خاص فهذا هو المعبر عنه بشرط لا وهو الصورة ، وإن لوحظ بما هو محصل ومقوم للجهة المشتركة فهذا هو المعبر عنه لا بشرط وهو الفصل ، ولذلك كان المأخوذ بنحو اللابشرط من الجنس والفصل قابلين للحمل والمأخوذ بنحو البشرط لا من المادة والصورة غير قابلين للحمل .

إذن فالماهية الواحدة إذا لوحظت بلحاظين وكانت بالنظر لأحدهما قابلة للحمل وبالنظر للآخر غير قابلة للحمل فهذا هو الاعتبار الحملي المعبر عنه بلا بشرط وبشرط لا .

---

[1] محاضرات في أصول الفقه : ٥ | ٣٤٤.

ومن أمثلته أيضاً ما هو محل كلامنا، فإن العرض ماهية إن لوحظت لحاظاً ذاتياً وبما لها من الحد الخاص المقابل للجوهر فهذا هو البشرط لا، ويعبر عنه حينئذٍ بالمبدأ كالعلم مثلاً، وإن لوحظت بما هي شأن من شؤون الجوهر وطور من أطواره فهذا هو اللابشرط ، ويعبر عنه حينئذ بالمشتق كالعالم .

فالخلاصة : أن الاعتبار إما متقوم بعنصر الابراز وهو الاعتبار اللفظي ، وإما غيره ، وغير المتقوم إما لحاظ واحد لماهيتين عند المقارنة بينهما وهو الاعتبار القياسي ، وإما لحاظان لماهية واحدة بالنظر لمرحلة الحمل وهو الاعتبار الحملي .

الأمر الثالث (من أمور المقدمة) : في البحث حول الحمل ومصححه ، فهنا جهتان :

١ - تعريف الحمل .

٢ ــ مصحح الحمل .

الأولى : تعريف حقيقة الحمل ، وهو مستند لأمرين :

أ - إن الحمل من مقولة الفعل لا من مقولة الانفعال ، بمعنى أن إذعان النفس بقيام زيد ومشيه في الخارج - مثلاً - الذي هو عبارة عن انعكاس ما في الخارج في صفحة الذهن مع تسليم النفس به لا يعد حملاً ، وإنما الحمل عملية إبداعية تقوم بها النفس ، وهي إيجاد الاندماج والهوهوية بين الموضوع والمحمول ، ودليلنا على ما ذكرنا هو الوجدان لمن تأمل فيه .

ب - بما أن الحمل عمل نفسي يقوم به الإنسان لربط الموضوع والمحمول لذلك يكون للاعتبار واللحاظ دور فيه ، فيختلف الحمل باختلاف اللحاظ والاعتبار مما يكشف عن كون الحمل عملاً نفسياً يرتبط بنوع اللحاظ والاعتبار للموضوع والمحمول لا انفعالاً عما في الخارج فقط ، فمثلاً بالنسبة لما ذكرناه سابقاً من الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة، حيث أن كل ماهية لها عنصران ما به الاشتراك وما به الامتياز فما به الاشتراك إن لوحظ بما له من الحدود التي تفصله عما به الامتياز فهو المادة، وإن لوحظ بما هو مبهم تمام الابهام لا تحصل له الا بالصور النوعية والفصول فهو الجنس .

وبناءاً على اللحاظ الأول يكون ما به الاشتراك معتبراً في الذهن بنحو البشرط لا عن الحمل ، وبناءاً على اللحاظ الثاني يكون معتبراً في الذهن بنحو اللابشرط عن الحمل ، ويصح للذهن حمل الجنس على النوع ، فيقول : الإنسان حيوان بناءاً على الاعتبار الثاني ولا يصح للذهن حمل المادة على الصورة النوعية بناءاً على الاعتبار الأول .

فتبين لنا من خلال هذا المثال أن الحمل ليس انفعالاً محضاً عما في الخارج بل هو عمل نفسي يتأثر ويتغير بتغير اللحاظ والاعتبار الذهني ، كما أن هذه الاعتبارات ليست مجرد فرض واختراع بل لها مناشيء واقعية، فمثلاً ما به الاشتراك في الماهيات الواقعية له حيثيتان واقعيتان ، إحداهما : كونه ذا حد خاص يتميز به عن

غيره ، وثانيتهما : كونه مبهماً تاماً الابهام لولا تحصله بالفصل . فإذا ادرك الذهن هاتين الحيثيتين فإن لاحظه بالحيثية الأولى أخذه بنحو البشرط لا، وترتب على ذلك عدم حمله على الذات ، وإن لاحظه بالحيثية الثانية أخذه بنحو اللابشرط ، وترتب على ذلك صحة حمله على الذات .

وكذلك مثال العرض المرتبط بمحل كلامنا، فإن العلم - مثلاً - كعرض من الأعراض له حيثيتان واقعيتان ، إحداهما : أنه ماهية لها حدها الخاص ووجودها النفسي المتميز عن وجود الجوهر، وثانيهما : أنه طور من أطوار الجوهر وشأن من شؤونه وصوره . فإن لاحظه الذهن من الزاوية الأولى أخذه بنحو البشرط لا عن الحمل ، وهذا هو المعبر عنه بالمبدأ كالعلم ، وإن لاحظه من الزاوية الثانية أخذه بنحو اللابشرط عن الحمل ، وهذا هو المعبر عنه بالمشتق كالعالم .

إذن فالحمل عمل ذهني مسبوق بنوع من الاعتبار واللحاظ الناشيء ذلك الاعتبار من مناشيء واقعية وحيثيات تكوينية كما ذكرنا .الجهة الثانية : مصحح الحمل ، وفيه ثلاثة مطالب :

أ - مصحح الحمل : إن الحمل يتوقف على نوع من التغايربين الموضوع والمحمول ونوع من الاتحاد، فلولا التغاير بين الطرفين لما كانا طرفين وما صح الحمل ، ولولا الاتحاد لكان حمل المحمول على الموضوع من باب حمل المباين على المباين .

ب - أقسام الحمل : للحمل نوعان :

١ - الحمل الذاتي الأولي ، وهو ما كان متقوماً بالاتحاد المفهومي بين الموضوع والمحمول والتغاير الاعتباري ، ولو بالاجمال والتفصيل نحو الانسان حيوان ناطق أو بإيهام سلب الشيء عن نفسه ثم إثباته له نحو الناطق ناطق .

2 - الحمل الشائع الصناعي ، وهو ما كان متقوماً بالتغاير المفهومي بين الموضوع والمحمول والاتحاد الوجودي في أي وعاء من أوعية الوجود ذهناً أو خارجاً ، نحو الإنسان ناطق والإنسان كلي .

ج - أقسام حمل المشتق : تارة يدخل حمل المشتق في الحمل الذاتي الأولي نحو الناطق ناطق ولارب في صحته كما سبق ، وتارة يدخل في الحمل الشائع ، وهذا على أقسام :

١ - ما كان من الانتزاعيات نحو الإنسان ممكن ولا ريب في صحة حمله ، للتغاير المفهومي بين الطرفين والاتحاد الوجودي الذهني لو كان المراد بالامكان الامكان الماهوي ، أو الاتحاد الوجودي في الخارج لو كان المراد بالامكان الامكان الوجودي بمعنى الفقر الذاتي .

٢ - ما كان من الاعتباريات نحو الخمر محرم والصلاة واجبة ولا ريب في صحة الحمل فيه ، للتغاير المفهومي والاتحاد في وعاء الاعتبار، فإن المعروض للحرمة الاعتبارية هو طبيعي الصلاه الموجود في وعاء الاعتبار، لاشتراط وحدة الوعاء في حمل شيء على اخر.

٣ - ما كان من الأعراض المقولية المتأصلة نحو الانسان قائم وقاعد، وهذا القسم قد يورد عليه بإيراد مبني على القول ببساطة المشتق ، وبيانه: أننا إذا قلنا زيد قائم فالحمل المذكور حمل شائع صناعي متقوم بالتغاير المفهومي والاتحاد الوجودي ، فأما التغاير المفهومي فهو حاصل بلا ريب ولكن الكلام في الاتحاد الوجودي ، فإننا إن اخترنا القول بالتركيب في المشتق فلا ريب حينئذٍ في وحدة الموضوع والمحمولى وجوداً لأن المراد بالمحمول الذات الواجدة للقيام وهذا المفهوم متحد وجوداً مع زيد الخارجي ، ولكننا إذا اخترنا القول ببساطة المشتق وأن لفظ قائم معناه نفس معنى القيام وإنما الفرق اعتباري وهو لحاظ اللابشرط عن الحمل والبشرط لا عنه فحينئذ لا يوجد اتحاد وجودي بين زيد والقيام ، فإن زيداً يعني الوجود الجوهري القائم بنفسه والقيام يعني وجوداً محمولياً آخر وهو الوجود العرضي . القائم بالموضوع فمع تحقق الوجودين كيف يحصل الاتحاد الوجودي المقوم للحمل الشائع ؟!

والجواب : إن هناك مسلكين في وجود الأعراض :

١ - مسلك الآقا علي المدرس وهو المختار عندنا، ومحصله : أن الأعراض ليس لها وجود محمولي خاص بها وإنما الوجود الجوهري يعيش في صميمه حركة تطورية تتشأن بعدة شؤون وتتلون بعدة ألوان والاعراض هي ألوان ذلك الوجود الجوهري المتطور، فحينئذ ليس عندنا وجودان في الخارج بل وجود واحد والاعراض نابعة من صميم هذا الوجود الواحد من دون أن توجب تعدداً وجودياً له ، نظير المادة الهيولائية المتصورة بعدة صور نوعية من دون أن يكون للمادة وجود آخر غير وجود الصورة المحددة لها ، وعلى هذا المسلك فالاتحاد الوجودي المقوم للحمل حاصل .

٢ - مسلك المشهور من تعدد الوجود لموجود جوهري قائم بنفسه وموجود عرض قائم بموضوعه ، والاتحاد الوجودي المعتبر في الحمل حاصل حتى بناءاً على هذا المسلك .

بيان ذلك : إن الفلاسفة قسموا الحمل الشائع لقسمين :

١ - حمل حقيقي ذاتي .

٢ - حمل مجازي عرفي .

والمراد بالقسم الأول ما كان المحمول فيه منتزعاً من ذات الموضوع من دون وجود واسطة بينهما، لا واسطة في الثبوت ولا واسطة في العروض ، نحو الوجود موجود والضوء مضيء والبياض أبيض ، ولا إشكال في صحة هذا الحمل للتغاير المفهومي بين الطرفين بلحاظ دخالة حيثية اللابشرط في مفهوم المحمول ودخالة حيثية البشرط لا في مفهوم الموضوع وللاتحاد الوجودي بينهما.

والمراد بالقسم الثاني ما كان المحمول فيه أجنبياً عن الموضوع ، وهو نوعان :

١- الحمل المجازي الأدبي ، أي ما يعد بنظر العرف تجوزاً لا حقيقة نحو الميزاب جاري ، فإن الحمل هنا حمل مجازي حتى بنظر العرف لعدم الاتحاد الوجودي بين الموضوع والمحمول وإنما حمل عليه لواسطة جلية في العروض وهي جريان الماء فيه ، وهذا النوع من الحمل خارج عن محل كلامنا.

٢ - الحمل المجازي العقلي ، أي ما يعد بنظر العرف حملاً حقيقياً وإن كان بنظر العقل حملاً مجازياً ، لأن هذا الحمل مستند لواسطة في العروض ولكن لخفاء هذه الواسطة عند العرف عده العرف حقيقياً ولجلائها عند العقل المتأمل كان الحمل مجازياً عنده ، ومثال ذلك الإنسان موجود، فإن الموجود في الحقيقة هو الوجود لا الانسان ولكن لأجل وجود واسطة خفية وهي كون الماهية حداً للوجود صح حمل الموجود على الانسان ، فهو حمل حقيقي عرفاً لخفاء الواسطةوحمل مجازي عقلاً لمعرفة الواسطة عند العقل .

ومثال ذلك - أيضاً - الجسم أبيض ، فإن الأبيض في الواقع هو البياض لا الجسم لكن لوجود واسطة وهي تقوم وجود البياض بوجود الجسم ، سواءاً فسرنا هذا التقوم بالتركيب الانضمامي كما هو رأي بعض الفلاسفة ام فسرناه بالتركيب الاتحادي كما هو رأي البعض الاخرمنهم فهذا الحمل حقيقي عرفاً لخفاء الواسطة مجازي عقلاً للعلم بها عند العقل .

إذن فهذا الحمل الشائع نحو زيد قائم واجد لكلا عنصريه ، وهما التغاير المفهومي والاتحاد الوجودي ولكن بنظر العرف لا بنظر العقل ، والوحدة الوجودية العرفية كافية في تصحيح الحمل الشائع .

مورد النزاع : بعد فراغنا من شرح المصطلحات الدائرة في محل البحث نشرع في بيان الآراء المطروحة في البساطة والتركيب ، فنقول : ذهب المحقق النائيني (قده) للقول ببساطة المشتق ، بمعنى أن مفهومه خال من الاشتمال على الذات وأن الموضوع له فيه هو نفس المعنى الموضوع له المبدأ ولا فرق بينهما الا تضمن المشتق لحيثية اللابشرط عن الحمل وتضمن المبدأ حيثية البشرط لا عنه ، فمفهوم العالم - مثلاً - هو نفس مفهوم العلم حيث إن كليهما يعبرعن الكيفية النفسانية الخاصة وهي كيفية الانكشاف بدون اشتمال فيهما على معنى الذات أصلاً ، غاية الأمر ان لفظ العالم يحكي عن معنى الانكشاف بنحو اللابشرط ولفظ العلم يحكي معنى الانكشاف بنحو البشرط لا، فيصح حمل الأول على الذات دون الثاني[١] .

وهذا المسلك للمحقق النائيني (قده) صار مورد اعتراض الأعلام (قدهم) ، ونحن نستعرض هذه الايرادات مع مناقشتها .

الايراد الاول : ما طرحه بعض الأعاظم ، وخلاصته أمران :

أ - إن الحمل متقوم بشرط واقعي وهو الاتحاد المفهومي في الحمل الأولي والاتحاد الوجودي في الحمل الشائع ، فإذا تم هذا الشرط بين طرفين صح حمل أحدهما على الاخر بلا حاجة لاعتبار اللابشرط بل الحمل

---

[١] فوائد الأصول : ١ | ١٢٠

صحيح حتى ولو أخذ الطرفان بنحو البشرط لا ، وإذا لم يتحقق هذا الشرط فلا يصح الحمل وإن أخذ الطرفان بنحو اللابشرط ، إذن فالحمل انعكاس عن الواقع لا ينفصل عنه ولا يتأثر بتدخل الاعتبارات المختلفة فيه[١] .

ب - إن ما ذكره الحكماء في باب اعتبارات الماهية، وهو أن الماهية قد تؤخذ بنحو اللابشرط وقد تؤخذ بنحو البشرط لا وقد تؤخذ بشرط شيء [٢] لا يمكن حمله على ظاهره ، وذلك لأن ظاهره تغير الواقعيات بتغير الاعتبارات وهو مستحيل .

بيان ذلك : إن الاعتبار معناه الاختراع والفرض الذهني بهدف التأثير في مشاعر الآخرين وعواطفهم ، وهذا يتناسب مع العلوم الأدبية الذوقية وأما العلوم الحكمية الباحثة عن الحقائق الواقعية فلا مدخلية للاعتبارات فيها ، لأن الاعتبار لا يغيرمن الواقع شيئاً فاعتبار الماهية لا بشرط أو بشرط لا لا يغير من حقيقتها شيئاً ، فلا بد أن يحمل الكلام على غير ظاهره ، وهو أن هذه الاعتبارات انعكاس عن الواقع نفسه ، فإن واقع الماهية أنها قد تكون منضمة للعوارض وهذا ما يسمى بالبشرط شيء وقد تكون مباينة لغيرها وهو البشرط لا وقد تكون خلواً من الاعتبارات في الذهن وهو اللابشرط ، لا أن هذه الحيثيات اعتبارات محضة وفرضيات ذهنية . ولكننا لا نوافق على هذا الايراد لعدة أمور:

أولاً : إننا ذكرنا سابقاً أن الحمل عمل نفسي لا أنه إدراك للواقع فقط ، فإن الوجدان شاهد بأن الإنسان بعد إدراكه للواقع وانفعاله به يقوم بحمل شيء على شيء بخلق الهوهوية بينهما استناداً للاتحاد المفهومي أو الوجودي بينهما، لا أن نفس الادراك والانفعال هو الحمل ، ومما يؤيد ذلك تدخل الاعتبارات في صناعة الحمل فأنت ترى أن حمل الشيء على نفسه غير صحيح لعدم المغايرة بينهما والمغايرة شرط في الحمل ، ولكن بعد قيام الذهن باعتبار الاجمال والتفصيل يصح الحمل فيقال : الانسان حيوان ناطق ، أو بعد قيامه باعتبار امكان سلب الشيء عن نفسه فيقال : الانسان إنسان لإثبات عدم الامكان المذكور، فهنا نلاحظ تدخل الاعتبار في صناعة الحمل .

وكذلك - أيضاً - قد نرى شيئين متحدين وجوداً ولكن لا يصح حمل أحدهما على الآخر بمجرد ذلك الاتحاد الوجودي ، فالمادة والصورة النوعية متحدان وجوداً لأن المادة عين القوة والاستعداد والصورة عين الفعلية والتحصل ، ومع هذا الاتحاد الوجودي بينهما وهو اتحاد المتحصل باللامتحصل لا يصح حمل احدهما على الآخر، فإذا قام الذهن باعتبار المادة على نحو اللابشرط والنظر الى جهة الابهام فيها وأنها لا تحصل لها الا بالصورة والفصل كانت جنساً وصح حملها على النوع والفصل ، فالحمل ليس انعكاساً عن الواقع

---

[١] تهذيب الأصول : ١ | ١٢٦.

[٢] شرح المنظومة : ٢ | ٣٤٠.

متقوماً بالاتحاد الوجودي والمفهومي بين الطرفين كما ذكرنا، بل هو عمل نفسي يقوم به الذهن ويكون خاضعاً للاعتبارات الذهنية أيضاً .

وثانياً : إننا لا ننكر أن الاعتبارات الذهنية المذكورة في باب اعتبارات الماهية وباب الجنس والفصل ليست مجرد فرض ذهني فقط بل لها مناشئ واقعية وحيثيات وجودية، ولكن وجود المنشأ الواقعي لا ينافي تحقق الأعتبار، فالاعتبارات على ثلاثة أنواع :

١ - اعتبار لا يستند لمنشأ واقعي بل هو مجرد اختراع ذهني بلا هدف أو بهدف التأثير على المشاعر والعواطف كالاعتبارات الأدبية .

٢ - اعتبار يستند لمنشأ واقعي استناد المدعو إليه للداعي كالاعتبارات القانونية، فإنها - عند العدلية - ناشئة عن المصالح والمفاسد، سواءاً كان في الجعل أم في المجعول ، فإذا أدرك المقنن مصلحة معينة وأراد الوصول لها أو إيصال المكلف إليها استخدم الاعتبار القانوني وسيلة للوصول لتلك المصلحة ، فهذا الاعتبار صار مدعوا إليه كوسيلة لتحقيق الهدف .

٣ - اعتبار يستند لمنشأ واقعي على نحو الاقتضاء لا العلية التامة، ومن موارده موردان :

الأول : الانتزاعيات ، فإن الذهن بعد إدراكه لمنشأ الانتزاع كادراكه - مثلاً - لنسبة الأرض للسماء ينتزع عنوان الفوقية والتحتية، فبناءاً على ان الموجود الانتزاعي موجود بالعرض كما هو الصحيح لا موجود بالتبع كما ذهب له بعض الحكماء فليس له وجود خارجي أصلاً بل هو اعتبار ذهني يتسبب على نحو الاقتضاء لا العلية التامة عما في الخارج ، والا فليس له وجود في الخارج وإنما الوجود أولاً وبالذات لما في الخارج وهو منشأ الانتزاع وينسب ثانياً وبالعرض للعنوان الانتزاعي .

الثاني : مورد الكثرة الادراكية ، حيث ان انتقال صورة الخارج الى الذهن لا تعني كون الذهن صندوقاً أميناً يحتفظ بالصورة الخارجية كما هي عليه ، بل الذهن بحكم العوامل النفسية والاجتماعية والرواسب الثقافية يستخدم خلاقيته وفعاليته في تصور المعلوم على عدة صور، كما تقوم النفس أثناء النوم بخلق صور وأشكال تتناسب مع رواسب العقل الباطن كما يذكره بعض مدارس علماء النفس إذن فالصحيح أن وجود منشأ خارجي للصورة الذهنية لا يعني ان الذهن لا يقوم باي اعتبار استناداً لهذه المناشئ الواقعية ، فاعتبارات الماهية اللابشرط والبشرط لا والبشرط شيء - مثلاً - ليست مجرد انعكاسات عن الواقع من دون تدخل الذهن في صناعة الاعتبار المتلائم مع المنشأ الواقعي كما شرحناه في الأمثلة السابقة ، حيث أن الأمور الانتزاعية اعتبارات يصنعها الذهن لوجود مناشئ واقعية تستلزم هذا الاعتبار ولو على نحو الاقتضاء لا العلية التامة، بناءاً على عدم وجود الامر الانتزاعي خارجاً لا بالأصالة ولا بالتبع لمنشأ انتزاعه وإنما ينسب إليه الوجود بالعرض .

كما أن الصور الذهنية المختلفة لشيء واحد يقوم الذهن بخلقها لمناشئ واقعية تدعو النفس الى خلق تلك الصور، فالاعتبارات التي طرحها الفلاسفة في باب اعتبارات الماهية وباب الجنس والفصل اعتبارات فرضية ناشئة عن حيثيات واقعية كما أوضحنا ذلك ، فلا مانع حينئذ من كون المشتق متحداً في المعنى مع المبدأ وكون الفرق بينهما فرقاً اعتبارياً راجعاً الى اللابشرط والبشرط لا بحيث يصح الحمل بناءاً على أحد الاعتبارين ولا يصح بناءاً على الاعتبار الاخر، ولا دليل عندنا على أن كل اعتبار لابد أن . يكون قابلاً للزوال باعتبار يغايره ، فإن ذلك خاص بالاعتبارات الأدبية ونحوها وأما الاعتبار الناشئ عن حيثية واقعية فلا يزول ما دام المنشأ الواقعي له موجوداً .

وثالثاً : إن ظاهر كلامه (قده) أن الاعتبارات المجازية لا مجال لها في العلوم العقلية مع أن الفلاسفة قد عقدوا بحثا في تعريف الواسطة وانقسامها للواسطة في الثبوت والواسطة في العروض والواسطة في العروض راجعة للإسناد المجازي المبني على الاعتبار الذهني ، فمثلاً إذا قلنا الجسم أبيض فإن هذه الجملة وإن كانت بحسب نظر العرف إسناداً حقيقياً الا أنها اسناد مجازي ، بنظر العقل ، لأن الأبيض هو البياض في الواقع لا الجسم وإنما أسند للجسم لواسطة في العروض ، وهي حيثية ارتباط البياض به على نحو التركيب الانضمامي أو التركيب الاتحادي على الخلاف في بحث الأعراض .

بل حتى قولنا الإنسان موجود إسناد مجازي بنظر العقل في الواقع ، لأن الموجودية للوجود لا للماهية ولكن الوجود اسند لها بواسطة كونها حداً وقالباً للوجود، فإذن الحكماء يرون الاعتبار الذهني دخيلاً في الاسناد والحمل ، ويعبرون عنه بالواسطة في العروض ، ويستخدمونه في أكثر القضايا العقلية والواقعية كقولهم الإنسان موجود مثلاً، مما يدل على دخالة الاعتبار المجازي العقلي في العلوم الفلسفية وشيوع استخدامه عندهم ودوره الفعال في صناعة الحمل .

الايراد الثاني : ما طرح في كلمات السيد الأستاذ في المحاضرات في بحث المشتق وبحث علامات الحقيقة والمجاز ، وحاصله يرجع لنقطتين :

الأولى : مناقشة القول ببساطة المشتق من عدة زوايا :

أ - إن الحمل الشائع يعتبر فيه مغايرة الموضوع للمحمول مفهوماً واتحادهما حقيقة ووجوداً .

ب - إن العرض له وجود محمولي يختص به غير وجود الجوهر وإن كان قائماً بالجوهر.

ج - بما أن المشتق هو نفس المبدأ العرضي والمبدأ العرضي مغاير في الوجود لوجود الذات إذن فلا يوجد بين الموضوع والمحمول اتحاد وجوب مصحح للحمل .

د - إن هذه المغايرة ليست اعتبارية حتى تتغير باعتبار آخر كاعتبار اللابشرط مثلاً، بل هذا الاعتبار لو لوحظ ألف مرة لا يغير من الواقع شيئاً ، وهي المغايرة الحقيقية بين المبدأ والذات [١] .

إذن فعلى القول بالبساطة في المشتق لا يصح حمله على الذات كما ذكرنا .

الثانية : تصحيح الحمل بناءاً على القول بالتركيب ، وتوضيحه إن المختار عندنا هو القول بتركب المشتق فهو عبارة عن الذات الواجدة للمبدأ ، وبناءاً على هذا يصح حمل المشتق على الذات حملاً شائعاً لتحقق الاتحاد الوجودي العرضي بينهما .

بيان ذلك : إن الوجود الذي يكون به الاتحاد المصحح للحمل إما أن يكون وجوداً لكلا الطرفين بالذات كما في حمل الطبيعي على فرده ، فإن الطبيعي يوجد بوجود فرده فينتسب الوجود حقيقة وبالذات للفرد وللكلي معاً، فلو قلنا زيد إنسان فكلا الطرفين موجودان بوجود واحد لهما بالذات . وإما أن يكون الوجود لأحدهما بالذات وللآخر بالعرض كما في حمل العناوين العرضية على الذات ومنها المشتقات ، فإذا قلنا زيد عالم فالوجود الحقيقي هنا لزيد وانما ينسب ثانياً وبالعرض لعنوان العالم ، والمصحح لحمل لفظ العالم على زيد مع عدم اتحادهما حقيقة وبالذات وجود حمل ضمني اخر في نفس الجملة يشتمل على الأتحاد الوجودي الحقيقي ، وهو حمل كلي العلم على الفرد الخارجي منه القائم بزيد ، ومن المعلوم أن حمل الكلي على فرده حمل حقيقي للاتحاد الوجودي الحقيقي بينهما .

والحاصل : أننا إذا قلنا زيد عالم فهنا حملان أحدهما صريح والآخر ضمني ، فالحمل الصريح هو حمل عنوان العالم المركب على زيد والحمل الضمني هو حمل كلي العلم على الفرد الخارجي من العلم القائم بزيد، والحمل الأول راجع للحمل الثاني ، والسبب في رجوع الحمل الأول للثاني أمران :

أ - إن عنوان العالم منتزع من العلم فلا بد أن يكون الحمل للعالم راجعاً للحمل في صفة العلم .

ب - إن الفلاسفة قالوا : إن ما بالعرض يرجع لما بالذات ، وحيث إن حمل لفظ العالم على زيد يحتاج لمصحح والمصحح له الاتحاد الوجودي العرضي فيرجع لا محالة الى حمل كلي العلم على فرده ، فإن حمله يعتمد على مصحح ايضاً وهو الاتحاد الوجودي الحقيقي ، فرجع بالنتيجة الاتحاد الوجودي العرضي بين زيد والعالم للاتحاد الوجودي الحقيقي بين كلي العلم وفرده ، فما بالعرض يرجع لما بالذات .

وهذا كله في حمل العنوان العرضي على الذات ، وأما في حمل العناوين العرضية على بعضها نحو الكاتب ضاحك فإن هذا الحمل يستند الى مصحح ، والمصحح له الاتحاد الوجودي العرضي بينهما الراجع للاتحاد الوجودي الحقيقي بين كلي الكتابة وفرده الخارجي وكلي الضحك وفرده الخارجي كما شرحناه في الحمل السابق . ولكننا نسجل بعض الملاحظات على ما ذكره السيد الأستاذ (قده):

[١] محاضرات في أصول الفقه ١ | ٢٧٥ - ٢٨٨ .

الأولى : قد ذكرنا سابقا أن هناك مسلكين في وجود الأعراض ، فالمسلك الأول : هو القائل بأن الأعراض أطوار الوجود الجوهري لا أنها وجودات محمولية أخرى غير الوجود الجوهري ، وبناءاً على هذا المسلك فالاتحاد الوجودي المصحح للحمل الشائع متحقق بين المشتق والذات المحمول عليها وإن قلنا ببساطة المشتق وأنه عين المبدأ العرضي .

والمسلك الثاني: هو القائل بمغايرة وجود العرض لوجود الجوهر، وبناءاً على هذا المسلك فالاتحاد الوجودي العرفي حاصل بين المشتق والذات وهو كاف في صحة الحمل ، فإننا إذا قلنا - مثلاً - زيد عالم فالعالم في الحقيقة هو العلم لا زيد ولكن لاقتران العلم بزيد على نحو التركيب الاتحادي أو الانضمامي صح حمل العالم عليه ، الا أنه حمل مع الواسطة في العروض ومن أجل خفاء الواسطة عرفاً يعد هذا الحمل حملاً حقيقياً عرفاً للاتحاد الوجودي بين الطرفين بنظر العرف وهو كاف في صحة الحمل ، فلا يتم ما ذكره السيد الأستاذ في النقطة الأولى من عدم وجود المصحح للحمل - وهو الاتحاد الوجودي - بناءاً على القول بالبساطة .

الملاحظة الثانية : إن ما ذكره في النقطة الأولى من أن المغايرة الحقيقية بين الموضوع والمحمول لا تتغير باعتبار اللابشرط حتى يصح الحمل بهذا الاعتبار يرد عليه أمران :

أ - ما ذكرناه سابقا أن الحمل عمل نفسي يتأثر بتدخل الاعتبارات فيه ، فمثلاً كل ماهية تتألف من عنصرين : ما به الاشتراك وما به الامتياز، وما به الاشتراك لو لوحظ بحده الخاص فلا يصح حمله على الذات وهذا معنى اعتبار البشرط لا، ولو لوحظ بما هو مبهم تمام الابهام لولا الصورة النوعية صح حمله وهذا هو معنى اعتبار اللابشرط ، إذن فالاعتبارات لها تأثير واضح على صناعة الحمل وتغيره .

ب - إننا لا نقول : بان اعتبار اللابشرط واعتبار البشرط لا مجرد فرض ذهني لا منشأ له في الواقع حتى يشكل على ذلك بأن هذه الاعتبارات لا تأثير لها في الحمل ، بل نقول : بأن الذهن إذا أدرك الاتحاد الوجودي بين الطرفين ولو كان اتحاداً عرفياً قام باعتبار اللابشرط في المحمول حتى تتحقق حالة الهوهوية والاندماج بين الطرفين ، وهو معنى الحمل ، فهذه الاعتبارات لها مناشئ واقعية لا مجرد فرض ذهني .

الملاحظة الثالثة : إن المصحح لحمل المشتق على الذات في نظره هو الاتحاد الوجودي العرضي الراجع للاتحاد الوجودي الحقيقي بين كلي المبدأ وفرده الخارجي ، وهذا الكلام يتصور على وجوه :

أ - إن المصحح لحمل لفظ المشتق كعالم على زيد - مثلاً - هو الاتحاد الوجودي العرضي ، بمعنى أن يكون الوجود أولاً وبالذات لزيد وثانياً وبالعرض للمشتق ، والسؤال المطروح حينئذ : ما هو الملاك المصحح لنسبة الوجود الثابت لزيد بالذات الى العنوان المشتق ثانيا وبالعرض ؟

والجواب : أن المصحح احد أمرين :

١ - المصاحبة في الوجود بين الذات ومبدأ المشتق على نحو التركيب الانضمامي ، فإن انضمام كل منهما للآخر في الوجود سوغ لنا نسبة الوجود الثابت للذات الى المشتق المنتزع من ذلك المبدأ المنضم لها.

إلا أن هذا المصحح متحقق حتى في الحمل المجازي نحو الميزاب جار، فإن الوجود الثابت لجريان الماء أولاً وبالذات نسب للميزاب ثانياً وبالعرض لتصاحبهما على نحو الظرفية والمظروفية، إذن فهذا المصحح وهو الاتحاد الوجودي ولو بالعرض متحقق حتى في الحمل المجازي فلا يكون مبرراً مقبولاً للحمل الشائع الصناعي الحقيقي الذي هو محل النزاع .

٢ - إن الارتباط بين المبدأ العرضي كالعلم - مثلاً - وبين الذات على نحو التركيب الاتحادي هو الذي سوغ نسبة الوجود الثابت للذات بالحقيقة للعنوان المنتزع من ذلك المبدأ العرضي ثانياً وبالعرض وهو المصحح لحمله عليه .

ومن المعلوم أن هذا المصحح لا يبرر كون الحمل حملاً حقيقياً ، فإن اتحاد الذات مع مبدأ الانتزاع لا يستلزم الاتحاد بين الذات والعنوان الانتزاعي الا على نحو المجاز، نعم لو رجع كلامه لما ذكره المحقق النائيني (قده) من القول بالبساطة وكون مفهوم المشتق هو مفهوم المبدأ فوجود الاتحاد الحقيقي العرفي بين الذات والمبدأ معناه وجود نفس هذا الاتحاد بين الذات والعنوان المشتق ، وهو المصحح للحمل الشائع الحقيقي .

ب - إن المصحح لحمل المشتق على الذات هو الاتحاد الوجودي العرضي الراجع للاتحاد الوجودي الحقيقي بين كلي المبدأ وفرده الخارجي ، لرجوع ما بالعرض لما بالذات .

وفيه : إنه لا يوجد ربط بين الحملين فكيف يكون أحدهما مصححاً للآخر؟ فحمل العالم على زيد مختلف موضوعاً ومحمولاً عن حمل كلي العلم على فرده الخارجي القائم بزيد فكيف يصح رجوج الحمل الأول للثاني ؟ فإن قلت : بان السبب في رجوع الحمل الاول للثاني هو قانون الانتزاع ، حيث إن عنوان العالم منتزع من العلم فحمل العنوان الانتزاعى راجع للحمل في منشأ انتزاعه ، وبما أن الحمل في منشأ الانتزاع واجد للاتحاد الوجودي الحقيقي فهذا كاف في صحة الحمل الشائع الحقيقي للعنوان المنتزع ، وهو المشتق .

قلت : أولاً : إننا ذكرنا سابقاً أن العنوان الانتزاعي له منشأ انتزاع وهو ما يصح حمله عليه ومصحح انتزاع ، ومنشأ الانتزاع بالنسبة للمشتق هنا هو الذات ومصححه هو المبدأ، فلا موجب لرجوع الحمل في المشتق الى الحمل في مصحح انتزاعه وهو المبدأ، لعدم كونه منشأ لانتزاعه حتى يدور مداره في الحمل .

وثانياً : إن قانون رجوع ما بالعرض لما بالذات يقتضي رجوع الاتحاد الوجودي العرضي بين زيد والعنوان المشتق الى الاتحاد الوجودي الحقيقي بين زيد ومبدأ الاشتقاق الذي هو منشأ الانتزاع عند القائل به ، لا الى الاتحاد الوجودي بين كلي العلم وفرده الخارجي فإنه لا ربط له بالأول .

ج - إننا إذا قلنا زيد عالم فعنوان عالم بمقتضى كونه مفهوماً مركباً يعني الذات الواجدة للعلم ، وحينئذ يكون له انطباقان قهريان ، انطباق عنوان الذات على زيد وهذا هو الحمل الأول وانطباق كلي العلم على فرده القائم بزيد وهذا هو الحمل الثاني ، فمقصود من يقول بالتركيب هو اشتمال لفظ المشتق على انطباقين وحملين ، الا أنه لا دليل ولا موجب لرجوع الحمل الأول للثاني واعتماد مصححه على مصححه كما أوضحنا ذلك مفصلاً .

الايراد الثالث : ما في المحاضرات [1] ، ومحصله : إن المصحح لحمل المشتق على الذات المطروح في كلمات المحقق النائيني (قده) وهو لحاظ العرض بما هو طور من اطوار الجوهر وشأن من شؤونه المعبرعنه باللابشرط هذا خاص بما إذا كان المشتق من العناوين العرضية المقولية، فإنه تارة يلاحظ من حيث وجود النفسي فلا يصح حمله وهذا معنى البشرط لا، وأخرى يلاحظ بما هو نعت للجوهر فيصح حمله عليه وهذا معنى اللابشرط ، أما لوكان المشتق من العناوين الانتزاعية كالممكن أو الاعتبارية كالواجب والمملوك أو العدمية كالأعمى - مثلاً - فهذه العناوين ليست أطواراً ولا شؤوناً للوجود الجوهري حتى يصح حملها بهذا اللحاظ المعبر عنه باللابشرط ، إذن فالمصحح المذكور ليس عاما لجميع أنواع المشتق [2].

وجوابنا عن هذا الايراد يتم في أمرين :

أ - ذكر الفلاسفة أن الحمل مشروط بالاتحاد الوجودي ، ومعنى الاتحاد الوجودي بين الموضوع والمحمول بحسب عباراتهم هو كون احد الطرفين متحصلاً والآخر لا متحصلاً ليتم حمل احدهما على الاخر، فإن حمل المتحصل اي ماله وجود وفعلية بإزائه في الخارج على المتحصل غيرممكن لامتناع اجتماع الفعليتين في موضوع واحد، ولذلك ذهب الحكماء إما الى أصالة الوجود وإما لأصالة الماهية، فإن دعوى أصالتهما معاً لازمها كون كل شيء شيئين وهذا مناف للوجدان ، ولازمها أيضاً عدم صحة حمل الماهية على الوجود فلا يصح أن يقال زيد موجود لامتناع حمل المتحصل كما ذكرنا على المتحصل الاخر، فلا بد من أجل تصحيح الحمل من كون الموضوع - مثلاً - متحصلاً والمحمول لا متحصلاً لتتم عملية الحمل.

ب - بناءاً على ما ذكر في الأمر الأول لا بد من التفصيل في حمل المشتق على الذات ، حيث أن المشتق على انواع :

أ - ما كان من الأعراض المقولية كالعالم والضاحك ، وفي هذا النوع إن قلنا بمسلك الآقا علي المدرس من وحدة وجود الجوهر والعرض فلا ريب في صحة حمل العرض حينئذ على الجوهر لكونه من باب حمل

---

[1] محاضرات في اصول الفقه ١ | ٢٧٩ - ٢٨٠ .

[2] محاضرات في اصول الفقه ١ | ٢٨٠ .

اللامتحصل على المتحصل ، وإن قلنا بمسلك المشهور من تعدد الوجود للجوهر والعرض فهنا نحتاج في عملية الحمل الى تدخل الاعتبار المصحح له ، وذلك بالنظر للعرض بما هو طور وشأن من شؤون الجوهر ليصح الحمل بعد ذلك ، إذن فقيام الذهن باعتبار اللابشرط ليس ملاكاً عاماً لجميع المشتقات وإنما هو خاص بما إذا كان المشتق من الأعراض المقولية ، حيث أنه حينئذ يكون وجوداً متحصلاً في مقابل وجود الجوهر بناءاً على المسلك المشهور في الأعراض فيحتاج حمله الى تدخل الاعتبار كما ذكرنا .

ب - ما كان المشتق من العناوين الانتزاعية كالممكن والممتنع ولا ريب في صحة الحمل فيها بلا حاجة الى ملاحظتها بما هي طور وشأن للذات المحمول عليها، وذلك لأننا إنما نحتاج لهذا اللحاظ عند كون المشتق من الاعراض المتأصلة وأما عندما يكون المشتق من الانتزاعيات المأخوذة من صميم الذات المنتزع منها فهي متحدة مع منشأ انتزاعها وجوداً ونسبتها له نسبة اللامتحصل للمتحصل ، فشرط الحمل موجود فيها بلا حاجة للحاظ النعتية فيها أصلاً ، مع أنها في الواقع نعت وشأن من شؤون الذات أيضاً .ج - ما كان من العناوين الاعتبارية كقولنا الصلاة واجبة والكتاب مملوك ولا ريب في صحة الحمل حينئذ، للاتحاد الاعتباري مع متعلقه في وعاء الاعتبار حيث إن نسبة متعلق الاعتبار للاعتبار نسبة الحد المحدود ونسبة الماهية للوجودوهي نسبة اللامتحصل للمتحصل ، فلا مانع من حمله عليه بلا حاجة للحاظ النعتية مع ثبوتها واقعاً.

ج - ما كان المشتق من العناوين العدمية كالأعمى - مثلاً - ولا ريب في صحة حمله على الذات فيقال زيد اعمى ، لأن المراد بالعمى عدم البصر في الموضوع القابل له لا مطلقاً ، وهو بهذا المعنى يعد نعتاً وطوراً لموضوعه فيصح حمله عليه ، مضافاً لعدم فعليته ومحصليته لكونه عدماً فلا يمتنع حمله على المتحصل.

الايراد الرابع : ما ذكر في المحاضرات أيضاً، وحاصله : أن الفرق المذكور بين المشتق والمبدأ وهو الفرق باللابشرط والبشرط لا هو في الواقع فرق بين المصدر واسم المصدر، حيث أن المصدر هو الحاكي عن العرض باعتبار وجوده النعتي وهذا ما نعبر عنه باللابشرط واسم المصدر هو الحاكي عن العرض باعتبار وجوده النفسي المحمولي وهذا ما نعبر عنه بالبشرط لا .

وفيه ملاحظات :

أ - إن الفارق الجذري بين المصدر واسم المصدر مع دلالة كل منهما على طبيعي الحدث أن المصدر دال على الحيثية الصدورية من الفاعل واسم المصدر فاقد لهذا المدلول ، لا أن الفارق بينهما هو اعتبار البشرط لا واللابشرط فإن كليهما مأخوذ بنحو البشرط لا من ناحية الحمل ، فلا يصح إسنادهما للذات الا تجوزاً [1].

ب - إن المبنى المختار عند السيد الأستاذ (قده) هو دلالة الألفاظ على المعاني الواقعية العارية عن قيد الوجود والعدم ، فكيف يكون مدلول المصدر هو العرض بلحاظ وجوده النعتي ومدلول اسم المصدر هو

[1] محاضرات في اصول الفقه ١ | ٢٨٠ .

العرض بلحاظ وجوده المحمولي ؟ مع أن لازم ذلك عدم صحة حمل الوجود والعدم على اسم المصدر، فإذا قلنا - مثلاً - ضرب موجود فمؤداه التكرار لرجوعه لقولنا الوجود المحمولي للضرب موجود، او التجوز في الكلمة بإلغاء دلالتها على الوجود المحمولي ، وكلاهما مرفوض في الوجدان العرفي . وإذا قلنا ضرب معدوم فمؤداه تناقض طرفي الجملة لرجوعه لقولنا الوجود المحمولي للضرب معدوم ، أو التجوز في الكلمة بإلغاء دلالتها على الوجود المحمولي ، فالصحيح عدم تمامية الايراد المذكور .

ج - إن تقابل الوجود النعتي مع الوجود المحمولي غير تام ، بل الصحيح في الفلسفة هو التقابل أولاً بين الوجود الرابط وهو مفاد كان الناقصة والوجود المحمولي وهو مفاد كان التامة ، والوجود المحمولي ينقسم لوجود نفسي وهو وجود الجواهر ووجود غيري نعتي وهو وجود الأعراض ، فجعل الوجود النعتي مقابل الوجود المحمولي من باب جعل قسم الشيء قسيماً له .

الايراد الخامس : ما في المحاضرات [1] أيضاً ، وتقريبه : ان المصحح المطروح في كلمات المحقق النائيني (قده) لحمل المشتق على الذات وهو ملاحظة المبدأ العرضي بما هو طور من أطوار الجوهر وشأن من شؤونه خاص ببعض المشتقات دون البعض الآخر لعدم تصوره في بعض المبادئ ، ومنها ثلاثة موارد :

أ - اسم الزمان والمكان كلفظ مقتل مثلاً، فإن مقتضى القول ببساطة المشتق هو القول ببساطة اسم الزمان أيضاً وكون مفهومه هو مفهوم المبدأ نفسه وهو القتل في المثال ، ولا فرق بينهما الا بالاعتبار، بمعنى أن القتل إذا لوحظ بما هو حدث خاص فهو المبدأ المعتبر بنحو البشرط لا فلا يصح حمله على الهوية الزمانية والمكانية وإن لوحظ بما هو طور من أطوار موضوعه فهو المشتق المعتبر بنحو اللابشرط ، ولكن هذا اللحاظ غير ممكن في اسم الزمان والمكان لعدم معقولية كون الحدث طوراً من أطوار زمانه أو مكانه بل علاقته بهما علاقة الظرفية والحلول لا علاقة الناعتية والصفتية، فلا مصحح حينئذ - بناءاً على القول بالبساطة - لحمل اسم الزمان والمكان على الزمان أو المكان ، لأن المصحح هو لحاظ اللابشرط الذي يعني رؤية المبدأ العرضي بما هو طور وشأن لموضوعه وهذه الرؤية غير متصورة في اسم الزمان والمكان .

ب - أسماء الالة كمفتاح مثلاً، فإنه لا يتصور فيه كونه طوراً وشأناً من شؤون الآلة الخاصة بالفتح بل علاقته بها علاقة الاستعانة لا علاقة الناعتية والصفتيه ، ولازم ذلك عدم صحة حمله على الذات المخصوصة بناءاً على القول بالبساطة، لعدم وجود مصحح للحمل حينئذ، مع أن صحة الحمل عرفاً لا ريب فيها .

ج - بعض أسماء الفاعلين ،حيث إن اسم الفاعل على قسمين :

١ - ما كان قيام المبدأ به قياماً حلولياً كالقاعد والقائم ولا شاهد في هذا القسم .

[1] محاضرات في اصول الفقه ١ | ٢٨٠ .

٢ - ما كان قيام المبدأ به قياماً صدورياً كالضارب والمؤلم ومحل الاشكال هو هذا القسم ، باعتبار أن الحدث الصادر من فاعله لا يتصور فيه كونه طوراً وشأنا من شوونه ، لأن علاقته به علاقة المعلول بالعلة لا علاقة النعت بالمنعوت فليس المعلول طوراً من أطوار علته ونعتاً من نعوتها بخلاف علاقته بالمفعول به الواقع عليه الحدث وهو المضروب مثلاً، فان الضرب قد يعد طوراً مات أطواره على نحو المضروبية باعتبار نسبته إليه نسبة العرض لموضوعه ، إذن فلامصحح لحمل المشتق في بعض أسماء الفاعلين .

والحاصل : إن المصحح المذكور في كلمات المحقق النائيني (قده) لحمل المشتق على الذات وهو لحاظه بنحو اللابشرط ورؤيته بصورة النعتية والصفتية لا اطراد له في سائر المشتقات [1] والجواب عن هذا الايراد بوجهين :

الوجه الأول : إن المشتقات على قسمين .

١ - ما كان اختلاف معناه لاختلاف هيئته كاختلاف معنى الضارب عن معنى المضروب .

٢ - ما كان اختلاف معناه لاختلاف المبدأ الخفي الملاحظ فيه كاختلاف مفهوم العالم ومفهوم السارق ، فإن لفظ العالم – مثلاً - لا يصح اطلاقه على الذات بعد زوال تلبسها بالعلم الا مجازاً بينما لفظ السارق يصح إطلاقه بلا عناية على الذات بعد زوال مبدأ السرقة عنها، فعدم صحة الاطلاق الحقيقي في الأول وصحته في الثاني مع اشتراكهما في الهيئة دليل على اختلاف المبدأ الخفي في كل منهما، فإن المبدأ الماخوذ في لفظ العالم مأخوذ على نحو الفعلية لذلك لا يصح إطلاقه حقيقة بعد زوال التلبس بالمبدأ والمبدأ المأخوذ في لفظ السارق مأخوذ على نحو المضي والحدوث لا الفعلية ولذلك صح اطلاقه بلا تجوز بعد زوال التلبس بالمبدأ الفعلي .وبعد وضوح هذا المطلب نقول : بأن الموارد الثلاثة التي طرحها السيد الأستاذ (قده) واجدة لمصحح الحمل وهو لحاظ النعتية والصفتية ومتوفرة عليه ، إما من قبل هيئاتها وإما من قبل المبدأ الخفي فيها، وبيان ذلك بعرض الموارد الثلاثة :

الأول : إن اسم الزمان والمكان له لحاظان :

١ - النسبة الفعلية، بمعنى أن يكون مفهوم مقتل - مثلاً - هو مفهوم القتل نفسه ولا فرق بينهما الا بالاعتبار، وبلحاظ هذه النسبة يرد الاشكال المذكور في المحاضرات من عدم معقولية مصحح الحمل حينئذ ، فإن مبدأ القتل ليس شاناً ولا طوراً من أطوار زمانه أو مكانه ، مع أن صحة الحمل لا ريب فيها عند العرف .

٢ - النسبة الوعائية والاحتوائية، بمعنى أن يكون المراد بلفظ مقتل - مثلاً - هو الاحتواء والوعائية لحدث القتل ، وبهذا اللحاظ يصح حمل اسم الزمان والمكان على الهوية الزمانية والمكانية فيقال اليوم مقتل الحسين

---

[1] فوائد الاصول ١ : ١٥٠ .

عليه السلام وكربلاء مقتل الحسين عليه السلام ، لوجود المصحح لهذا الحمل وهو اعتبار الناعتية والصفتية، فإن النسبة الوعائية طور من أطوار الزمان والمكان وشأن من شؤونهما ، فالاشكال الذي طرحه السيد الأستاذ (قده) وهوعدم وجود المصحح لحمل أسماء الزمان والمكان لعدم تصور الناعتية فيها لنفس الزمان والمكان مبني على أخذ مفهوم اسم الزمان والمكان بنحو النسبة الحدثية الفعلية ، بينما لو أخذ مفهومه بنحو النسبة الوعائية لكان الحمل متوفراً على مصححه وهو لحاظ الناعتية والصفتية .

نعم استفادة النسبة الوعائية إما من ناحية الهيئة وهي هيئة مفعل ، كما اختاره السيد الأستاذ (قده) نفسه في بحث النزاع في اسم الزمان ، باعتبار اختصاص هذه الهيئة باسم الزمان والمكان ، وإما من ناحية المبدأ الخفي لعدم اختصاص هيئة مفعل باسم الزمان والمكان بل هي شاملة حتى للمصدر الميمي مثلاً، كما في قولك قتل زيد مقتلاً عظيماً.

وحينئذ لو كانت النسبة الوعائية مستفادة من ناحية الهيئة لتحقق هذا المدلول حتى في المصدر الميمي وهو مفقود بالوجدان ، فلا بد أن يكون هذا المدلول مستفاداً من المبدأ الخفي لاسم الزمان والمكان ، بمعنى أن المبدأ الجلي للفظ مقتل - مثلاً - هو النسبة الحدثية الفعلية التي يرد الاشكال المطروح في المحاضرات بالنظر إليها والمبدأ الخفي له هو النسبة الوعائية التي يصح الحمل بالنظر إليها هذا كله بالنسبة للمورد الأول .

المورد الثاني : أسماء الآلة كلفظ مفتاح مثلاً له لحاظان أيضاً :

١ - النسبة الفعلية، وعند لحاظ هذه النسبة لا يصح حمل اسم الالة على الآلة الحديدية نفسها لعدم وجود مصحح الحمل ، وذلك لعدم تصور كون مبدأ الفتح طوراً من أطوار الآلة الخارجية ونعتاً من نعوتها .

٢ - النسبة الاعدادية، وبهذا اللحاظ يصح حمل اسم الالة على الالة الخارجية لتصور الاتحاد بينهما، باعتبار كون الاعداد نعتاً من نعوت الآلة الحديدية وطوراً من أطوارها فمصحح الحمل موجود ومتحقق .

واستفادة النسبة الإعدادية إما من ناحية الهيئة إذا قلنا باختصاصها باسم الالة، وإما من ناحية المبدأ الخفي لاسم الالة على فرض شمول الهيئة وهي هيئة مفعال - مثلاً - حتى لغير اسم الآلة كصيغ المبالغة في قولنا زيد مقدام مثلاً، وحينئذ يصح لنا أن نقول : بأن المبدأ الجلي للفظ مفتاح هو الفتح الفعلي والمبدأ الخفي له هو النسبة الاعدادية التي يصح الحمل بلحاظها .

المورد الثالث : اسم الفاعل الذي يكون قيام الفعل به قياماً صدورياً لا حلولياً كالضارب مثلاً، فإن المبدأ الجلي له وهو الضرب الفعلي ليس مصححاً للحمل باعتبار عدم كونه طوراً من أطوار الذاى ونعتاً من نعوتها ولكن المبدأ الخفي له وهو الحيثية المصدرية مصحح للحمل لكونه نعتاً للذات وطوراً من أطواراها .

فما ذكره السيد الأستاذ (قده) من الاشكال في الموارد الثلاثة مبني على ملاحظة النسبة الفعلية دون لحاظ النسبة الشأنية من المفهوم الوعائي في اسم الزمان ، والمفهوم الاعدادي في اسم الآلة ، والمفهوم المصدري في اسم الفاعل.

الوجه الثاني : قد ذكرنا سابقاً أن الحمل الشائع على قسمين :

١ - حمل حقيقي ، وهو المتقوم بالاتحاد الوجودي الحقيقي بين الموضوع والمحمول نحو الضوء مضيء والبياض أبيض .

٢ - حمل مجازي ، وهو المتقوم بالاتحاد الوجودي العرفي ، .بمعنى أن العرف يرى صحة حمل أحد الطرفين على الاخر وكونه حملاً حقيقياً مع أنه بنظر العقل حمل مجازي لوجود الواسطة الخفية في العروض نحو الجسم أبيض ، فإن هذا الحمل بنظر العرف حمل حقيقي لوحدة الطرفين وجوداً بحسب نظره مع أنه حمل مجازي بنظر العقل ، لأن حمل الأبيضية على الجسم مستند لواسطة خفية بينهما وهي واسطة التركيب الاتحادي بينهما والا فالأبيض في الحقيقة هو البياض لا الجسم .

وبعد وضوح هذا المطلب نقول : بأن الموارد الثلاثة المطروحة في المحاظرات داخلة تحت القسم الثاني من الحمل الشائع ، وذلك لأن عدم الاتحاد الوجودي الحقيقي بين المبدأ كالقتل - مثلاً - وزمانه ومكانه بحيث لا يعد المبدأ من أطواره ونعوته لا يستلزم عدم صحة الحمل الشائع مطلقاً بل يصح القسم الثاني من الحمل الشائع فيه ، فيقال اليوم مقتل الحسين عليه السلام وكربلاء مقتل الحسين عليه السلام باعتبار الاتحاد الوجودي العرفي بينهما بحيث يرى المبدأ طوراً ونعتاً لزمانه ومكانه .

ونفس التحليل نطرحه في أسماء الآلة وأسماء الفاعلين المتلبسين بالنسبة الصدورية لا الحلولية، ففي هذه الموارد كلها يكون القول ببساطة المشتق مستلزماً لعدم صحة الحمل الشائع الحقيقي لعدم تصور الاتحاد الوجودي بينها وبين موضوعاتها فلا ترى نعوتاً ولا أطواراً لهذه الموضوعات ، لكن ذلك لا ينافي صحة الحمل الشائع المجازي لتصور الاتحاد العرفي فيها بحيث ترى بنظره نعوتاً وأطوارا لمبادئها ، ولكن هذا الوجه لا يخلو عن المناقشة .

الايراد السادس : إن تصور كون العرض شأناً من شؤون معروضه وطوراً من أطواره بحيث يصح حمله عليه إنما يحتمل فيما إذا كان المعروض من الجواهر لا من الأعراض ، إذ لا يتصور كون العرض طوراً من أطوار عرضآخر، وحينئذ لا ينطبق المصحح المذكور للحمل على اسم الزمان ، باعتبار أن الزمان لو قلنا بأنه بعد واقعي لا بعد موهوم ولا بعد انتزاعي فهو بالنتيجة عرض لأنه من الكميات التدريجية المتصلة لا من الجواهر فكيف تكون الأعراض شأناً من شؤونه مع كونه عرضا مثلها؟!

والجواب : إن تصور النعتية والصفتية لا يتوقف على كون المنعوت والموصوف جوهراً كما هو واضح ، بل يصح ذلك حتى مع كون المنعوت عرضاً من الأعراض ، ولذلك يوصف الخط بالاستقامة والانحناء مع كونهما من الأعراض ويوصف السطح بالتعرج والاستواء مع كونهما من الأعراض أيضاً، مما يدل على صحة اتصاف العرض بعرض آخر وهو الذي عبر عنه المحقق النائيني بمتمم المقولة .

الايراد السابع : وهو إشكال لغوي من ناحيتين :

أ - من المعلوم في اللغة عدم ورود الجمع والتثنية على المصادر الا ما شذ كالأشغال والحلوم كما ذكر في تاج العروس وفي لسان العرب وفي شرح الكافية للسرخسي [1]، فلو كانت المشتقات عين المصادر في المعنى ولا فرق بينهما الا بالاعتبار لم يصح ورود التثنية والجمع عليها مع صحة أن يقال ضاربون وضاربان بلا ريب .

ب - إن الملاحظ في اللغة دوران التثنية والجمع مدار تعدد الذات لا تعدد الحدث ، فلو تعدد الحدث مع وحدة الذات لم يصح الجمع ولا التثنية فلا يصح أن يقال ضاربان لذات واحدة صدر منها فردان من الضرب ، ولو تعددت الذات مع وحدة الحدث صح الجمع والتثنية فيقال قتلة الحسين عليه السلام لذوات متعددة اشتركت في حدث واحد .

والنتيجة أنه لو كان المراد بالمشتقات هو المراد بالمصادر لورد عليها التثنية عند تعدد الحدث وإن اتحدت الذات فيقال ضاربان لشخص واحد مع أنه غير صحيح بلا ريب ، بينما تصح هذه التثنية مع تعدد الذات وإن اتحد الحدث مما يدل على التركيب ودخالة الذات في مفهوم المشتق.

والجواب عن ذلك : إن المدعى على القول بالبساطة هو وجود الفارق الاعتباري بين المشتق والمبدأ وكون هذا الفارق الاعتباري ناشئاً عن حيثيات واقعية ، فالعرض عند لحاظه بحده الخاص لا يصح حمله وعند لحاظه بما هو طور لموضوعه يصح حمله عليه ، وبهذا اللحاظ يصح تثنيته وجمعه - أيضاً - لأنه حاك عن الذات ووجهها المعبر عنها فيكتسب خاصية الذات ، وهي ورود التثنية والجمع عليه حين تعدد الذات وإن كان الحدث واحداً .

تركيب المشتق : ذهب معظم الأصوليين المتاخرين لتركيب المشتق ، فمفهومه عندهم ذات ثبت لها المبدأ، أي أن معنى عالم - مثلاً - ذات ثبت لها العلم . وهذا مبنى صار مورد الاعتراض والايراد من قبل القائلين بالبساطة، ونحن نستعرض الايرادات الواردة عليه بالتفصيل .

الايراد الأول : إن المشتقات على ثلاثة انواع :

[1] تاج العروس ٢ : ٥٣٦ ، لسان العرب١٢ : ١٤٦ ، شرح الكافية ٢ : ١٧٩

١ - ما يعقل فيه التركيب لتغاير المبدأ والذات فيه مفهوماً وواقعاً نحو زيد عالم ، فإن التغاير بين زيد والعلم مفهوماً ووجوداً واضح ، لذلك كان التركيب فيه أمراً معقولاً .

٢ - ما يتحد المبدأ والذات فيه واقعاً ويختلفان مفهوما كصفات الباري عز اسمه في قولنا -مثلاً - الله عالم ، ولفظ العالم هنا مما لا يعقل التركيب فيه لاتحاد الذات المقدسة مع صفاتها ، خلافاً لمن قال بالزيادة وتعدد القدماء .

٣ - ما يتحد المبدأ والذات فيه مفهوماً ووجوداً كما في الحمل الشائع الحقيقي ، ومثاله الوجود موجود والضوء مضيء ، فهنا لا يعقل التركيب لعدم تصور التركيب بين الشيء ونفسه .

والحاصل أن القول بتركيب المشتق إنما يعقل في بعض أنواع المشتق لا في جميع أنواعه ، فالمناسب لاطراد المبنى وشموله لجميع الأنواع هو اختيار القول بالبساطة لا القول بالتركيب .

ولكننا نجيب عن هذا الايراد بعدة وجوه :

١ - إن مراد القائلين بالتركيب في المشتق هو رجوع مفهومه بالتحليل العقلي لنسبة إسنادية ناقصة محصلها الذات الواجدة للمبدأ والذات التي ثبت لها المبدأ، وهذا المفهوم لا يتنافى مع بعض أنواع المشتقات ، لأن المقصود بالواجدية أو الثبوت هو المعنى التشكيكي العام الحاوي لمراتب مختلفة أعلاها واجدية الشيء لنفسه وثبوته لنفسه وأدناها واجدية الشيء لغيره وثبوت غيره له ، وهذا المعنى العام صادق على جميع أنواع المشتق كما هو واضح .

٢ - إن الايراد على مسلك التركيب بعدم معقوليته في النوع الثالث من أنواع المشتق وارد على مسلك البساطة أيضاً، وبيان ذلك :إن قولنا الوجود موجود والبياض أبيض حمل صحيح بناءاً على مسلك التركيب وغير صحيح بناءاً على مسلك البساطة، وذلك لوجود الفرق الواضح بين قولنا الوجود وجود وقولنا الوجود موجود، فإن الحمل الأول حمل أولي للاتحاد الوجودي والمفهومي بين الموضوع والمحمول والتغاير الاعتباري بينهما بينما الحمل الثاني حمل شائع ، والحمل الشائع متقوم بالتغاير المفهومي والاتحاد الوجودي بين الطرفين ، ولا يتصور هنا التغاير المفهومي إلا بإرادة المفهوم من الموضوع والواقعية من المحمول بحيث يكون حاصل معنى الجملة : (أن مفهوم الوجود واقع ومتحقق) ، بناءاً على القول باصالة الوجود في مقابل القول بأصالة الماهية .

إذن هذا الحمل حمل صحيح واجد لشرائطه بناءاً على القول بالتركيب ،لكنه بناءاً على القول بالبساطة حمل غير صحيح لعدم واجديته لشرائطه ، حيث إن الحمل الشائع متقوم - كما ذكرنا - بالتغاير المفهومي والاتحاد الوجودي بين طرفيه ، والاتحاد الوجودي وإن كان حاصلاً في قولنا الوجود موجود والبياض أبيض

إلا أن التغاير المفهومي غير متحقق ، لأن المراد بالمشتق هو عين المراد بالموضوع المحمول عليه فكيف يتم التغاير المفهومي بينهما ؟ ! فالحمل حينئذ فاقد لعناصره ومقوماته فلا يكون حملاً صحيحاً .

فإن قلت : إن المصحح للحمل الشائع في نظر المحقق النائيني (قده) هو لحاظ المحمول بنحو اللابشرطية عن الحمل ، أي ملاحظته بما هو نعت من نعوت الموضوع وطور من أطواره ، وهذا المصحح معقول في قولنا الوجود موجود والبياض أبيض .

قلت : إن مؤدى الجملة على القول بالبساطة هو اتحاد الطرفين مفهوماً وواقعاً، ومع وحدتهما فلا وجه لكون المحمول نعتاً للموضوع وطوراً من أطواره ، إذ لا يتصور كون الشيء نعتاً لنفسه وطوراً من أطوار نفسه ، فالمصحح المطروح في كلمات المحقق النائيني (قده) للحمل الشائع غير معقول في النوع الثالث من أنواع المشتق .

والحاصل : أن الحمل في قولنا الوجود موجود حمل شائع صحيح بناءاً على القول بالتركيب ، لتغاير الطرفين مفهوماً بإرادة المفهوم من الموضوع والواقعية من المحمول ، ولكنه غير صحيح بناءاً على القول بالبساطة، لاتحاد الطرفين مفهوماً ووجوداً .

كما أن قولنا البياض أبيض متضمن لحمل صحيح بناءاً على القول بالتركيب ، لأن المراد بالموضوع هو طبيعي البياض والمراد بالمحمول الأبيضية الذاتية ، فمحصل الجملة ومؤداها هو: (أن بياض كل لشيء بالبياض وبياضية البياض بذاته لا ببياض آخر) فالحمل فيها حمل صحيح أيضا . بينما على القول بالبساطة لا نرى مصححاً للحمل المذكور، باعتبار اتحاد الطرفين مفهوماً ووجوداً، فلا يصح حمل أحدهما على الآخر حملاً شائعاً بمجرد اعتبار اللابشرط ، فإنه اعتبار لا يولد التغاير المفهومي المعتبر في الحمل الشائع .

٣ - إن هذه الصياغات - نحو الوجود موجود، ونحو البياض ابيض - صياغات فلسفية لا لغوية ولا عرفية ، بيان ذلك : أن الفلاسفة حينما قرروا عدم صحة الحمل الشائع إلا بالاتحاد الوجودي والتغاير المفهومي اصطدموا ببعض صور الحمل الشائع التي لا تتوفر على الشرطين المذكورين نحو الجسم أبيض ، فإن الجسم والبياض أمران متغايران مفهوماً ووجوداً فكيف يتصور الاتحاد الوجودي بينهما ؟ ! لذلك ذهبوا الى أن مثل هذا الحمل مشتمل على الاتحاد الوجودي العرضي الراجع للاتحاد الوجودي الذاتي ، حيث إن ما بالعرض لابد وأن يعود لما بالذات ، فيعود قولنا الجسم أبيض لقولنا البياض أبيض ، فإن بياض الجسم بالبياض وبياضية البياض بذاته لا ببياض آخر.

والحاصل : أن هذه الأمثلة إنما طرحها الفلاسفة لتصوير الاتحاد الوجودي بين الطرفين في مثل قولنا زيد موجود والجسم أبيض ، وليست أمثلة مأخوذة من اللغة والعرف حتى يكون مفهومها ذا مدخلية في تحديد

مفهوم المشتق بساطة وتركيباً، فعدم تصور التركيب في مثل هذه الأمثلة الفلسفية لا يعني القول بالبساطة في الأمثلة اللغوية والعرفية .

الايراد الثاني : ما في كلمات المحقق النائيني (قده) من لغوية أخذ الذات في مفهوم المشتق [١] ، وبيانه يتم بأمرين :

أ - إن المنطلق الذي انطلقت منه الحركة اللغوية هو الحاجة للتفهيم والتفهم ، ومقتضاه عدم حشوية اللغة وزيادتها على مقدار حاجة التفهيم والتفهم ، سواءاً كانت اللغة ظاهرة فردية كما يتصوره معظم علماء الأصول أم كانت ظاهرة اجتماعية كما هو المختار.

ب - إن المتكلم في مقام الاسناد يحتاج لتفهيم ثلاثة مداليل :

١ - الموضوع .

٢ - المحمول .

٣ - الربط بينهما .

فإذا قال زيد كاتب فهو محتاج لتفهيم شخص زيد ومعنى الكتابة والربط بينهما، والدال على الموضوع لفظه والدال على المحمول لفظ المشتق والدال على الربط ملاحظة المحمول بنحو اللابشرط . وبهذه الدلالات الثلاث تتم بنية الجملة الاسنادية بلا حاجة لتفهيم مدلول آخر، وهو ذات الموضوع في ضمن تفهيم المحمول ، فالقول ببساطة المشتق منسجم مع مقدار الحاجة للتفهيم بينما القول بالتركيب مستلزم لتفهيم موضوع القضية مرتين ، تارة بعنوانه الخاص من خلال لفظ الموضوع وتارة بالعنوان العام المنطبق عليه وهو عنوان الذات الماخوذ في المشتق ، وهذا التكرار في الاشارة للموضوع لغو لا ينسجم مع مقدار الحاجة للتفهيم والتفهم [٢] .

ويلاحظ على هذا الايراد ملاحظات ثلاث :

١ - إن لغوية أخذ الذات في مفهوم المشتق ناشئ من تكرار الدلالة على الموضوع في الجملة الاسنادية المعتمدة على الأعلام الشخصية ، وهذا المنشأ غير مطرد لجميع موارد استعمال المشتق ، فإن الأوصاف المشتقة تاره تعتمد على الموصوف على سبيل النعتية نحو جاءني زيد الكاتب ، وعلى سبيل الإخبار نحو زيد كاتب ، وفي هذه الموارد يتصور اشكال اللغوية . وتارة لا تعتمد على الموصوف نحو الكاتب عندي وعندي كاتب ، وفي هذه الموارد لا يتصور محذور اللغوية لعدم الاشارة للموضوع فيها إلا مرة واحدة ، وحينئذ إما أن يلتزم المحقق النائيني (قده) بالتفصيل ، وهو اخذ الذات في مفهوم المشتق في موارد عدم

---

[١] أجود التقريرات ١ : ٦٤ - ٧٨ .

[٢] أجود التقريرات ١ : ٦٤ - ٧٨ .

الاعتماد على الموصوف وعدم أخذها في المشتق في موارد الاعتماد عليه ، وهو خلاف الارتكاز العرفي قطعاً ، لانعقاده على وحدة مفهوم المشتق في سائر موارد استعماله .

وإما أن يلتزم بالبساطة في جميع الموارد، أي عدم أخذ الذات في مفهوم المشتق ، وهذا لا ينسجم مع موارد استعمال المشتق مسنداً إليه نحو عندي كاتب ، لأن العرف لا يرى الاسناد للمبادئ العرضية في هذه الموارد بل يرى الاسناد للمتلبس بها، وإلا لم يكن فرق بين قولنا عندي كاتب وقولنا عندي كتابة، مع أن الفرق بينهما واضح عرفاً . وإما أن يلتزم بالتركيب ، وهوأخذ الذات في مفهوم المشتق في جميع موارد الاستعمال ، وهو مدعى القائل بالتركيب .

٢ - إن محذور اللغوية الناشى عن تكرار الاشارة للذات تارة على نحو الصراحة وأخرى على نحو الاندماج مشترك الورود بين القول بالبساطة والقول بالتركيب ، فإن القائل بالبساطة يرى بان مفهوم المشتق هو نفس مفهوم المبدأ ملاحظاً بنحو اللابشرط ، وملاحظة اللابشرط عن الحمل تستلزم تصور محمول عليه ذهناً ، فيكون تصورمفهوم المشتق مستلزماً لتصور ذات محمول عليها .

ونتيجة ذلك : دلالة لفظ المشتق على الذات بالالتزام ، فاي فرق حينئذ بين القول بالبساطة والقول بالتركيب في ورود محذور اللغوية ، فإن لازم القول بالتركيب تكرار الدلالة على الذات تارة بنحو الصراحة من خلال لفظ الموضوع وتارة بالتضمن من خلال لفظ المشتق ، ولازم القول بالبساطة تكرار الدلالة على الذات أيضاً ، تارة بنحو الصراحة من خلال لفظ الموضوع وتارة بنحو الالتزام من خلال لفظ المشتق بالبيان المذكور.

٣ - إن اللغة ميثاق عرفي وتسالم عقلائي ناشئ عن الحاجة للتفهيم والتفهم . عند المجتمع ، فتحديد دائرة اللغة تبعاً لتحديد مقدار الحاجة لها بيد البناء العرفي نفسه لا بيد العقل ، والارتكاز العقلائي العرفي لا يرى تكرار الاشارة للذات مخلاً بمقدار الحاجة للتفهيم والتفهم ، سواءاً كان هذا التكرار على نحو الصراحة نحو زيد قائم ، لوجود غرض بلاغي أو فني معين ، أم كان على نحو الاندماج كما في المشتق .

والاستعمالات العرفية شاهدة بذلك ، فإذا قيل زيد قائم فهو بناءاً على القول بالتركيب مفاده مفاد زيد ذات لها القيام ، ومن الواضح عدم اللغوية في هذا الاسناد عرفاً، مع تكرار الاشارة للذات فيه ، تارة على نحو الصراحة وأخرى على نحو العموم .

وكذلك إذا قلنا زيد ضرب ، حيث إن الفعل متضمن لفاعل مستتر فيه ، ولازم ذلك تكرار الإشارة للذات مرتين . وهكذا شبه ذلك من الاستعمالات العرفية التي تشتمل على الإشارة للذات مرتين ، مع أنه استعمال مقبول عرفاً .

الإيراد الثالث : ما في كلمات المحقق النائيني (قده) أيضاً، وخلاصته : إن البرهان الاني قائم على بساطة المشتق لا على تركيبه ، بيان ذلك : إن المشتق لو كان مركباً لكان متضمناً لمعنى النسبة الاسنادية، والنسبة معنى حرفي فيكون المشتق متضمناً لمعنى حرفي ، وكل ما هو متضمن لمعنى حرفي فهو مبني لا معرب ، بحسب القاعدة النحوية، فلازم ذلك كون المشتق مبنياً ، ولكنه معرب ، واعرابه دليل بساطته وعدم تركيبه [١].

ويمكن الملاحظة على هذا الإيراد من عدة وجوه :

أ ــ لا دليل على واقعية العلل النحوية، باعتبار أن اللغة العربية قديمة جداً وعلم النحو علم مستحدث ، فما ذكره النحاة في كتبهم من التعليلات على صعيد الاعراب والبناء انما هو تعليل بعد الورود ، والا فالمجتمع العربي البدائي الذي انطلقت منه ظاهرة اللغة العربية ــ بتشكيلتها الإعرابية والبنائية ــ لم يكن في مستوى هذا الفكر الفلسفي الذي طرحه النحاة على نحو العلل والأسباب لظاهرة الاعراب والبناء.

ب ــ إذا كان التشابه المعنوي مع الحرف سبباً مقبولاً لبناء الكلمة بنظر المحقق النائيني (قده) فلابد له من الالتزام بأمرين :

١ ــ بناء الفعل المضارع باعتبار تضمنه لمعنى النسبة، والنسبة معنى حرفي ، وتضمن المعنى الحرفي سبب للبناء، مع أن الفعل المضارع معرب لا مبني بالاتفاق .

٢ ــ بناء جميع المشتقات حتى بناءً على مسلك البساطة الذي هو مسلك المحقق النائيني (قده) ، وذلك لإحتواء جميع المشتقات على الهيئة ، والهيئة ذات معنى حرفي في نظر المحقق النائيني (قده)، فلا بد من بناءها مع أنها معربة .

ج ــ إن البرهان الآني المذكور في كلمات المحقق النائيني (قده) غير تام على جميع المباني المطروحة في وضع المشتقات ، بيان ذلك : إن هناك مسلكين في وضع المشتقات :

أ ــ تعدد الوضع والموضوع له ، إما بلحاظ اشتمال المشتق على عنصرين : مادة وهيئة، فالمادة تدل على طبيعي الحدث والهيئة تدل على النسبة الاسنادية للذات ، مع أخذ الذات جزءاً للموضوع له أو قيداً خارجاً عنه والجزئية للتقيد به. وإما بلحاظ دلالة الحرف الزائد كالالف في (قائم) على النسبة الاسنادية، مع دلالة أصل الكلمة على طبيعي الحدث .

ب ــ وحدة الوضع والموضوع له ، بلحاظ وضع المشتق بتمامه مادة وهيئة للنسبة الاسنادية وضعاً شخصياً كما هو المختار في ظاهرة اللغة . وبعد وضوح المسلكين في وضع المشتق نقول : بأننا إن أخذنا بالمسلك الأول ــ القائل بتعدد الوضع والموضوع له على نحو تعدد الدال والمدلول ــ فلا يصدق حينئذ على المشتق

---

[١] أجود التقريرات ١ :٦٥ .

سبب البناء، وهو تضمن المعنى الحرفي ، لأن المشتق بناءً على هذا المسلك من قبيل الكلمتين اللتين إحداهما اسم ــ وهو المادة الدالة على طبيعي الحدث ــ والأخرى حرف ، وهي الهيئة الدالة على النسبة الاسنادية للذات ، وسبب البناء هو تضمن الكلمة الواحدة للمعنى الحرفي ، لا انضمام الاسم للحرف كما هو واضح . إذن فلا يتم البرهان الآني المذكورعلى البساطة بناءً على المسلك الأول .

وإن أخذنا بالمسلك الثاني ــ القائل بوحدة الوضع والموضوع له كما هو المختار ــ فسبب البناء غير متحقق في المشتق أيضاً، والسر في ذلك أن السبب الموجب للبناء تضمن الاسم للمعنى الحرفي التفصيلي ، كتضمن كلمة (متى) للاستفهام ، حيث إن الاستفهام هو المعنى التفصيلي الصريح لكلمة (متى) ، بينما وجود المعنى الحرفي في مفهوم الاسم على نحو التحليل والاندماج غير كاف في بنائه كما هو حاصل في المشتق ، فإن مدعى القائل بالتركيب هو دلالة المشتق على الذات الواحدة للمبدأ ، ومؤداه أخذ النسبة الاسنادية في مفهوم المشتق لا على نحو التفصيل بل على نحو التحليل والاندماج ، وهذا غير كاف في البناء، فلا يتم البرهان الإني المذكور على هذا المسلك أيضا .

الايراد الرابع : ما ذكره المحقق الشريف الجرجاني في حاشيته على شرح المطالع ، فإن صاحب المطالع عرف الفكر بــ « أنه ترتيب أمور معلومة للتوصل الى مجهول » واعترض عليه الشارح بأن هذا التعريف غير جامع ، لعدم انطباقه على التعريف بالفصل وحده كما لو قلنا : « الانسان هو الناطق » المسمى بالحد الناقص ، فإن عملية التعريف في المثال مع كونها نشاطاً فكرياً ليست مصداقا للتحديد السابق للفكر، وهو « ترتيب أمور... »، باعتبار تماميتها بامر واحد وهو الفصل وحده بدون حاجة لترتيب أمور، فالتعريف المطروح للفكر غير جامع.

ثم أجاب الشارح عن اعتراضه بأن الفصل كالناطق ــ مثلاً ــ وإن كان بحسب التصور الادراكي أمراً واحداً إلا أنه بحسب التحليل العقلي ينحل لأمرين شيء ونطق ، فترتيب هذين الأمرين ذهناً للتوصل الى المجهول مصداق لقوله الفكر « ترتيب أمور للتوصل الى مجهول ». ولكن المحقق الشريف أشكل على جواب الشارح : بأن مفهوم الناطق إذا كان بسيطاً فلا محذور في ذلك ، وإذا كان مركباً من الشيء والنطق فإما أن يراد بالشيء الذي هو جزءه مفهوم الشيء فيلزم من ذلك دخول العرض العام ــ وهو مفهوم الشيء ــ في الفصل وهو مستحيل ، لأن الفصل جوهر بسيط لا يدخل فيه حتى الجنس فضلاً عن العرض العام ، باعتبار أن نسبة الفصل للجنس نسبة العلة المحصلة للمعلول ، ولا يعقل كون المعلول جزءاً من العلة . لذلك قال المناطقة بأن الجنس جنس للنوع لا للفصل ، فلا يكون دخيلاً فيه فضلاً عن دخول العرض العام فيه ، فإن الفصل من الذاتيات والعرض العام من العرضيات ، فكيف يكون العرضي جزءاً من الذاتي ؟!

واما أن يراد بالشيء مصداقه فيلزم انقلاب القضية الممكنة للقضية الضرورية ، فإن قولنا الانسان كاتب إذا انحل بالتأمل العقلي إلى قولنا الإنسان إنسان له الكتابة دخل في القضايا الضرورية، باعتبار أن ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عنه ممتنع ، والنتيجة هي بساطة المشتق لا تركيبه[1] .

وعندنا عدة ملاحظات على هذا الايراد بكلا شقيه ، أما ملاحظاتنا على الشق الأول فهي :

أ ــ إن هذا البحث بتمامه إشكالاً وجواباً مبني على سنخ التفكير الفلسفي التقليدي الذي يرى أن معرفة الحقائق الواقعية يتم من خلال معرفة عنصرين : ما به الاشتراك وهو الجنس وما به الامتياز وهو الفصل ، إلا أن هذا السنخ من التفكير غير مقبول عندنا لوجهين :

١ ــ عدم وجود برهان قاطع على صحته .

٢ ــ كونه عقيماً في الايصال لمعرفة واضحة السمات والملامح . وقد اعترف بذلك المناطقة أنفسهم ، فقالوا بعدم امكان الوصول للواقعيات وكنه حقائقها، لذلك فالطريقة المثمرة في الوصول لمعرفة الحقائق هي الطريقة التي طرحتها الفلسفة الحديثة، وهي معرفة الاشياء من خلال آثارها الحسية وعوارضها الفعلية والانفعالية . ولعل ما في الرواية الرضوية إشارة لهذه الطريقة حيث قال عليه السلام : « وخلق خلقا مختلفا بأعراض وحدود » [2] .

ب ــ ذكر المناطقة بان الفصول المطروحة في العلوم لتحديد الواقعيات ماخوذة على نحو المعرفتة للفصول الحقيقية لا على نحو الموضوعية، فمثلاً الناطق فصل مشهوري معرف بالفصل الحقيقي ، وهو مبدؤه أي النفس الناطقة ، والا فلا يعقل كون الناطق ذاتيا للإنسان ، فإن المراد بالنطق إن كان هو النطق الجارحي فهو من مقولة الكيف المسموع ، وإن كان هو النطق الجانحي الادراكي فهو من مقولة الكيف النفساني أو مقولة الفعل أو الاضافة على اختلاف المباني في بحث العلم في الفلسفة، وعلى كلا التفسيرين فالناطق من العرضيات لا من الذاتيات ، فلا يكون فصلاً مقوماً لحقيقة الانسان .

وبناءً على هذه المقالة فأي مانع من دخول مفهوم الشيء في مدلول الناطق ، ما دام هذا المدلول بذاته أمراً عرضياً لا ذاتياً ، لعدم كونه فصلاً حقيقياً كما ذكرنا .

ج ــ إن هذا الايراد قد يعد خلطاً بين مقام الاثبات ومقام الثبوت ، باعتبار أن النزاع المنطقي في كون الفصل امراً بسيطاً أم مركباً نزاع ثبوتي دائر حول واقع الفصل وحقيقته ، وأنها مركبة في الواقع من الجنس والصفة أم من العرض العام والصفة أم غير مركبة ، بينما الخلاف الأصولي المعقود حول بساطة المشتق

[1] حاشية الشريف على المطالع : ١١ .

[2] التوحيد للصدوق : ٤٣٠ ، باب ٦٥، ضمن حديث ١.

وتركيبه خلاف إثباتي دائر حول لفظ المشتق ومدلوله اللغوي العرفي ، وأن العرف المتامل هل يفهم النسبة الاسنادية من المشتق أم لا .

فلا وجه لخلط المبحثين والاستمداد من أحدهما للآخر، فإن الأول ناظر لخصوص الفصل بلحاظ حقيقته الواقعية ، والثاني ناظر للمشتق بلحاظ مدلوله اللغوي العرفي ، لذلك نرى الشريف الجرجاني في حاشيته على الكشاف وحاشيته على المطول وحاشيته على الأصول للحاجبي يصرح بتركيب المشتق ، لكنه في علم المنطق يرى بساطة الفصل المشتق ، مما يدل على عدم التنافي بين المقامين واختلافهما موضوعاً وحكماً .

هذه ملاحظاتنا على الشق الأول من الايراد، وهو استلزام أخذ مفهوم الشيء في مدلول المشتق لدخول العرض العام في الفصل .

وأما ملاحظتنا على الشق الثاني من الايراد ــ وهو استلزام أخذ مصداق الشيء في مدلول المشتق لانقلاب القضية الممكنة للضرورية ــ فبيانها يتوقف على ذكر أمور:

أ ــ إن القضية تحتوي على أربعة عناصر:

١ــ موضوع .

٢ ــ محمول .

٣ــ نسبة.

٤ــ كيفية ثبوت النسبة .

وهذه الكيفية بلحاظ عالم الثبوت تسمى مادة، وبلحاظ عالم الاثبات تسمى جهة .

ب ــ إن الجهات أربع :

١ ــ الضرورة .

٢ ــ الامكان .

٣ ــ الدوام .

٤ ــ الاطلاق المعبر عنه بالفعل .

ج ــ إن الجهات قد تتداخل ، ومن ألوان التداخل انقلاب الممكنة للضرورية . وهناك ثلاثة موارد يحتمل فيها الانقلاب من الامكان للضرورة :

١ ــ أخذ المحمول في الموضوع نحو الانسان الكاتب كاتب ، وهو المعبر عنه بالضرورة بشرط المحمول ، وإن الكتابة لان كانت ثابتة للإنسان بالامكان الا أنها ثابتة للكاتب بالضرورة . فهذا المورد من موارد انقلاب الممكنة للضرورية .

٢ ــ دخول الجهة في المحمول نحو الانسان كاتب بالإمكان ، على نحو يكون قيد (بالامكان) مرتبطاً بالمحمول ــ وهو كاتب ــ لا بنسبة المحمول للموضوع ، وهذا المورد من موارد انقلاب القضية الممكنة للضرورية ، باعتبار أن ثبوت الكتابة بما هي للإنسان أمر ممكن ، الا أن ثبوت الكتابة المقيدة بالامكان له أمر ضروري ، وهذا التصور ليس خاصاً بجهة الامكان بل هو عام لسائر الجهات أيضاً .

وقد ذهب شيخ الاشراق السهروردي الى رجوع جميع القضايا الممكنة للضرورية ، باعتبار أخذ الجهة قيداً في المحمول ، لا مرآةً معبرة عن نسبة المحمول للموضوع ، وبرهانه على ذلك برهان إثباتي ، وهو: أن الظاهر الأوليلكل ظرف كونه ظرفاً لغواً لا مستقراً، فلو كان قيد (بالامكان) هنا راجعاً للمحمول فهو ظرف لغو، ولو كان راجعاً للنسبة فهو ظرف مستقر، والظهور العرفي منعقد على رجوع القيود للمحمول دون النسبة ، ومقتضاه تحول القضية الممكنة للقضية الضرورية.

ولكننا نلاحظ على هذا الاستدلال : أن البحث في عناصر القضايا بحث ثبوتي واقعي لا إثباتي ، فلا وجه للتشبث فيه بالظهور، فإن القضية واقعاً وثبوتاً تنحل عند التامل لأربعة عناصر متقابلة، ومن المستحيل دخول المقابل في مقابله ، فلا يمكن دخول الجهة في المحمول وتقيده بها ، فالجهة مما به ينظر لأنها مرآة معبرة عن كيفية النسبة واقعاً، والمحمول مما فيه ينظر لأنه طرف الاسناد، فكيف يكون أحدهما قيداً للآخر؟ !

٣ــ أخذ الموضوع في المحمول بعكس المورد الأول (وهو أخذ المحمول في الموضوع). ومثاله : محل كلامنا، فإنا إذا قلنا الانسان كاتب فبناءاً على التركيب تنحل القضية لقولنا الانسان إنسان له الكتابة، فهل هذا المورد من موارد انقلاب الممكنة للضرورية أم لا؟ !

وهنا تقريبان لتصوير الانقلاب : أحدهما ما طرحه صاحب الكفاية، والآخر ما ذكره صاحب الفصول .

أ ــ تقريب الكفاية[١]: وخلاصته : أن قولنا الانسان إنسان له الكتابة مشتمل على عقد الوضع ــ وهو عبارة عن معرفية عنوان الإنسان للموضوع الواقعي ــ وعلى عقد الحمل ــ وهو قضية إنسان له الكتابة ــ المتضمن لثلاثة أجزاء : مقيد وهو الانسان ، وقيد وهو الكتابة، وتقييد بها، وهذا التقيد معنى حرفي ، والمعنى الحرفي حقيقته المرآتية لأطراف القضية، فإما أن يكون مرآة لملاحظة ذات المقيد في نفسه ، وهذا ما يعبر عنه بدخالة التقيد مع خروج القيد ، وإما أن يكون مرآة لملاحظة القيد نفسه ، وهو ما يعبر عنه بدخالة التقيد والقيد معاً ، وعلى كلا الشقين فانقلاب الامكان للضرورة امر معقول.

أما على الشق الأول ــ وهو كون التقيد مرآة لذات المقيد وهو الانسان في المثال ــ فالتحول حينئذ من الامكان الى الضرورة واضح ، لأن مرجع القضية حينئذ الى قولنا الانسان إنسان ، حيث لا دور للتقيد

[١] الكفاية : ٥٢ ــ ٥٣.

بالكتابة الا المرآتية لذات المحمول ، من دون دخالة له في الحمل أصلاً ، ومن المعلوم أن ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عنه ممتنع .

وأما على الشق الثاني ــ وهو كون التقيد مرآة للقيد بحيث يكون القيد داخلاً في ضمن الحمل أيضاً ــ فتنحل القضية الى قضيتين بلحاظ عقد الحمل : إحداهما ضرورية والأخرى ممكنة، لأن مرجع قولنا الانسان كاتب ــ بناءً على التركيب ــ الى مقالتين :

١ ــ الإنسان إنسان .

٢ ــ الإنسان له الكتابة .

باعتبار أن التقيد بالكتابة مرآة لدخول القيد في الحمل أيضاً، فأولى القضيتين ضرورية والأخرى ممكنة . هذا هو تقريب ما في الكفاية من دعوى الانقلاب [١] .

ولكننا نناقش في هذا التقريب بكلا شقيه ، فنقول : أما الشق الأول فيرد عليه عدة وجوه :

أ ــ إن مسلكنا في المعنى الحرفي يختلف عن مسلك صاحب الكفاية (قده) ، وذلك لأن مسلكنا هو كون الفارق بين المعنى الحرفي والاسمي بالخفاء والوضوح ، لا بالآلية والاستقلالية ، كما هو مسلك الكفاية[٢] ، فمع المناقشة في أصل المبنى لا يتم ما بني عليه.

ب ــ إن التقييد ليس معنى حرفياً مرآتياً، بل هو عمل إبداعي تقوم به النفس بهدف الربط بين ماهيتين ، وحينئذٍ فلا يعقل أن لا يكون له أي موضوعية في الحمل ، وأن يكون مجرد مرآة حاكية عن المقيد أو القيد، فإن المرآتية لا تسمى تقييداً، بل التقييد دخيل في الحمل أيضا، ولذلك قال الحكماء بان التقيد جزء لا محالة، وإنما خلافهم في جزئية القيد وعدم جزئيته .

ج ــ إن التقييد بناءاً على مرآتيته : إما أن يكون مرآتاً لذات المقيد بما هي ذات ، وإما أن يكون مرآة لذات المقيد بما هي مقيدة ، فإن كان مرآة لذات المقيد بما هي ذات فلازم ذلك اللغوية، لأن الذات بعد معرفتها بعنوانها التفصيلي المذكور في الموضوع ــ وهو الانسان ــ لا حاجة لمعرفتها مرة أخرى من خلال مرآتية التقييد أصلاً.

وإن كان مرآة لذات المقيد بما هي مقيدة فلا يلزم من ذلك الانقلاب من الإمكان الى الضرورة ، لأن حمل الحصة على الكلي ليس حملاً ضرروياً ، فثبوت الانسانية المقيدة بالكتابة للإنسان ليس ثبوتاً ضرورياً كما هو واضح .

هذه مناقشتنا للشق الأول من تقريب كلام الكفاية لدعوى الانقلاب .

---

١ الكفاية : ٥٢ ــ ٥٣.

٢ الكفاية : ١٢ ــ ٤٢ .

وأما الشق الثاني من كلامه فيرد عليه وجهان :

أولا: إن التحليل العقلي لعقد الحمل في قولنا : (الانسان كاتب) بناءً على التركيب يقتضي الالتزام بأحد أمرين على سبيل منع الخلو: إما عدم الانقلاب وإما الانقلاب الصحيح ، وذلك لأن إنحلال كلمة كاتب الى قضيتين ــ إحداهما : الانسان انسان ، والأخرى الانسان له الكتابة ــ لا يعني أن كلتا القضيتين مقصودتان بالحمل ، بل المقصود بالحمل هو القضية الثانية دون الأولى ، لعدم الفائدة في حمل القضية الأولى كما هو واضح ، وإذا كان المقصود بالحمل هو القضية الثانية فالأولى مذكورة على سبيل الضمنية والاندماج في مدلول المحمول ، تمهيداً للقضية الثانية لا أنها هي مركز الحمل .

وهذا التمهيد لا يسمى انقلاباً كما هو ظاهر، فإن كون القضية الممهدة ضرورية لا يستلزم انقلاب الحمل من الامكان للضرورة ، ما دام مركز الحمل هو القضية الامكانية .

نعم لو قلنا بأن مركز الحمل والمقصود الأساسي منه هو القضية الأولى فالانقلاب حينئذٍ صحيح ، بينما مدعى الشريف الجرجاني ــ الذي كان صاحب الكفاية بصدد تفسيره وتقريبه ــ هو الانقلاب الفاسد ، فإن الشريف قد قال : (بان الماخوذ في مدلول المشتق إن كان هو مصداق الشيء فلازم ذلك انقلاب الممكنة للضرورية ، وهو فاسد)[١] فالكلام المفسر وهو كلام الجرجاني ناظر للانقلاب الفاسد، فكيف يكون الكلام المفسر وهو كلام الكفاية ناظراً للانقلاب الصحيح ، فالخلاصة : أن مركز الحمل إن كان هو القضية الثانية ــ وهي له الكتابة ــ فلا يوجد انقلاب ، وإن كان هو القضية الاولى ــ وهي إنسان ــ فالانقلاب صحيح .

وثانياً : إن دعوى انحلال عقد الحمل ــ وهو قولنا إنسان له الكتابة ــ إلى قضيتين معناه أخذ المحمول ــ وهو لفظ كاتب ــ على نحو العموم الاستغراقي ، بلحاظ أجزائه التي ينحل إليها بناءً على التركيب ، مع أن القول بالتركيب يقتضي النظر إلى المحمول على نحو العموم المجموعي ، وهو كون المحمول عبارة عن وحدة تركيبية اعتبارية تنتفي بانتفاء أحد أجزائها، فلا توجد حينئذٍ قضيتان مختلفتان جهة ومحمولاً كما هو المدعى .

ب : تقريب صاحب الفصول لدعوى الانقلاب :

نقل صاحب الكفاية عن الفصول قوله : « لأن الذات الماخوذة مقيدة بالوصف ــ قوة أو فعلاً ــ إن كانت مقيدة به واقعا صدق الإيجاب بالضرورة ، والاّ صدق السلب بالضرورة »[٢]، ثم أردف ذلك بالمثال ، وحكي هذا المثال بعبارتين :

---

[١] الفصول : ٦١ .

[٢] الكفاية : ٥٣ .

الأولى : ما في النسخة المصححة عند المشكيني شارح الكفاية، وهي : « مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب ــ بالقوة أو بالفعل ــ كاتب بالضرورة» [١] .

الثانية : ما في النسخة المصححة عند المحقق الاصفهاني (قده) ، وهي : « مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب ــ بالقوة أو الفعل ــ بالضرورة » [٢]، واختلاف العبارتين أوجب اختلاف التفسير لكلام الفصول بصورتين :

الصورة الأولى : وهي مختار صاحب الكفاية في تفسير كلام صاحب الفصول ، وبيانها : إن ما طرحه صاحب الفصول راجع للمورد الأول من موارد انقلاب الامكان الى الضرورة، وهو أخذ المحمول في الموضوع المعبر عنه بالضرورة بشرط المحمول ، ومعناه ما ذكره الحكيمان السبزواري في المنظومة[٣] وصدر المتألهين في الأسفار[٤]: من الوجوب اللاحق أو الامتناع اللاحق ، فإن الموجود محفوف بضرورتين: ضرورة سابقة وضرورة لاحقة ، فالضرورة السابقة عبارة عن تمامية علته وانتظارها لوجوده ، وهذا ما يعبر عنه بـــ : إن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

والضرورة اللاحقة عبارة عن وجود الشيء ، فإن الشيء إذا وجد فوجوده طارد بالذات لعدم نفسه ، بحيث يكون العدم ممتنع العروض على هذا الوجود، وهذا هو معنى الضرورة بشرط المحمول ، فإن الموصوف بوصف معين كالكتابة مثلاً ــ في قولنا الانسان كاتب ــ إما أن يكون واجداً لهذه الكتابة خارجاً وإما أن يكون فاقداً لها، فإن كان واجداً للكتابة خارجاً فثبوتها له ضروري ، لأن وجودها طارد بالذات لعدمها ، وإن كان فاقداً لها فثبوتها ممتنع ، لأن المعدوم محفوف بامتناعين : امتناع سابق ، وهو عدم وجود المعلول عند عدم تمامية العلة ، وامتناع لاحق ، وهوعدمه الطارد بالذات لوجوده . فيصح لنا أن نقول : الانسان الكاتب خارجاً كاتب بالضرورة . هذا هو تفسير صاحب الكفاية لكلام صاحب الفصول .

ولكن يرد عليه عدة وجوه:

أ ــ إن هذا التفسير خارج عن محل البحث ، فإن محل البحث هو: هل أن أخذ مصداق الشيء في مدلول المشتق مستلزم لانقلاب الامكان الى الضرورة أم لا، بينما التفسير المذكور ناظر لأخذ المحمول وهو الكاتب في الموضوع ، إذن فهما متقابلان ، لأن الأول يعني أخذ الموضوع في المحمول والثاني يعني أخذ المحمول في الموضوع ، فكيف يكون أحدهما تفسيرا للآخر؟!

---

[١] شرح المشكيني على الكفاية ١ : ٨٠ .

[٢] نهاية الدراية ١ : ٨٩ .

[٣] شرح المنظومة ٢ : ٢٥٥ ــ ٢٧٦ .

[٤] الاسفار ١ : ٢٢٤ .

ويؤيد ما قلنا : أن محذور انقلاب الامكان للضرورة الناتج عن أخذ المحمول في الموضوع مشترك بين القول بالتركيب والقول بالبساطة، فإننا حتى لو اخترنا القول ببساطة المشتق فلا محالة يكون ثبوت هذا المبدأ الذي هو الكتابة ــ مثلاً ــ لمن كان واجداً للكتابة ــ خارجاً ــ ضرورياً وسلبه ممتنعاً . فلا يختص محذور الانقلاب من الامكان للضرورة المسبب عن أخذ المحمول في الموضوع بمقالة التركيب ، بينما مدعى الشريف الجرجاني ــ الذي كان صاحب الفصول بصدد تقريبه وتفسيره ــ هو استلزام القول بالتركيب بخصوصه لمحذور الانقلاب ، دون القول بالبساطة، وهذا المدعى لا يتم الا بناءً على المورد الثالث من موارد الانقلاب ، وهو دخول مصداق الشيء في مفهوم المشتق ، أي أخذ الموضوع في المحمول لا أخذ المحمول في الموضوع كما أفاد في الكفاية .

ب ــ إن الأساس الذي يترتب عليه محذور الانقلاب ــ وهو أخذ الموضوع بشرط المحمول ــ غير تام في الموجهات :

أولاً : إن هذا الاشتراط ــ وهو أخذ المحمول في الموضوع ــ مستلزم لعدم الفائدة في الاخبار، إذا لا فائدة في الإخبار عن زيد الكاتب بانه كاتب .

وثانياً : عدم تناسب الجهة مع الاشتراط المذكور، لأن جهة القضية تعني المرآتية لكيفية ثبوت المحمول للموضوع واقعاً، وكيفية ثبوت المحمول للموضوع تستدعي أخذ الموضوع لا بشرط من ناحية المحمول ، حتى يتصور الامكان أو الفعلية أو الدوام أو الضرورة في هذا الثبوت ، ومع اشتراط الموضوع بالمحمول فلا يتصور حينئذٍ إلا الثبوت الضروري ، بلا حاجة للنظر الى عالم الواقع لمعرفة كيفية الثبوت ، فالحاصل : أن جهة القضية واشتراط الموضوع بالمحمول أمران لا يجتمعان ، لأن معنى جهة القضية هو ملاحظة عالم الثبوت والواقع لمعرفة كيفية النسبة ولونها، ومعنى اشتراط الموضوع بالمحمول هو تعين الضرورة بدون ملاحظة عالم الثبوت ، إذن فهما أمران متقابلان ، لذلك قد يقال بانه لا توجد ضرورية بشرط المحمول في الموجهات .

ج ــ لا ربط بين الضروره بشرط المحمول وبين الوجوب اللاحق ، كما يتوهم من عبارة الحكيمين السبزواري [1] وصاحب الأسفار[2]، فإن الضرورة بشرط المحمول تعني التقييد الاثباتي بغض النظرعن عالم الخارج ، بينما الوجوب اللاحق يعني نفس الوجود الخارجي الطارد للعدم بغض النظر عن عالم الاثبات ، فبينهما فرق واضح .

الصورة الثانية : وهي المطابقة للنسخة المصححة عند المحقق الاصفهاني (قده) الراجعة للمورد الثاني من موارد الانقلاب ، وهو كون الجهة جزءاً من المحمول . وبيان ذلك يتم بذكر أمور:

---

[1] شرح المنظومة ٢ :٢٧٥.

[2] الاسفار ١ : ٢٢٤ .

١ــ لا فرق بين النسبة التامة ــ وهي التي يصح السكوت عليها ــ كقولنا الانسان كاتب ، والنسبة الناقصة كالنسبة التقييدية في قولنا الانسان الكاتب ، إلا بالتعدد اللحاظي الراجع لنظرية التكثر الادراكي ، فإن الذهن تارة يلاحظ الوصف والموصوف على نحو الانفصالية وتعدد الوجود فهذا هو ميزان النسبة التامة، وتارة يلاحظهما على نحو الاندماجية ووحدة الوجود فهذا هو معيار النسبة الناقصة ، فالنسبتان حقيقة واحدة متعددة اللحاظ .

وهذا هو السر في تحقق الضرورة بشرط المحمول ، لأننا عندما نقول : (زيد الكاتب) على نحو النسبة الناقصة ثم نقول : (كاتب) على نحو النسبة التامة فقد كررنا معنى واحداً بلحاظ متعدد، وأسندنا الشيء ــ وهو: كاتب ــ الى نفسه ــ وهو: الإنسان الكاتب ــ وإسناد الشيء الى نفسه ضروري وسلبه عنه ممتنع ، فتتحقق بذلك القضية الضرورية بشرط المحمول .إذن مناط الضرورة بشرط المحمول هو: قيام الذهن بتصور النسبة الوصفية على لونين : لون الاندماج ولون التفصيل ، ثم نسبة أحدهما للآخر وربطه به . وليس المناط في الضرورة بشرط المحمول ما يتوهم من عبارة السبزواري وصاحب الأسفار: من رجوع ذلك الى الوجوب اللاحق ، بل الضرورة بشرط المحمول عملية ذهنية إثباتية لاحقيقة ثبوتية .

٢ ــ بما أنه لا فرق بين النسبة التامة والنسبة الناقصة في الحقيقة فكذلك لا فرق بينهما في الأحكام ، فكما أن النسبة التامة تحتاج للجهة المعبرة عن كيفيتها الواقعية فكذلك النسبة الناقصة تحتاج للجهة أيضا .

٣ ــ بناءً على القول بالتركيب : فقولنا الانسان كاتب بالامكان راجع إلى قولنا الانسان إنسان كاتب بالامكان ، وبما أنه لا فرق بين النسبة التامة والناقصة في الحقيقة والأحكام فكلمة بالامكان التي كانت قيداً للنسبة التامة وجهة لها تحولت إلى كونها جهة للنسبة الناقصة المستفادة من تركيب كلمة كاتب ، فلا تنسلخ عن جهتيتها ومراتيتها للنسبة الواقعية غاية الأمر أنها جهة للنسبة الناقصة لا جهة للنسبة التامة المؤلفة من الموصوف والوصف والجهة، وهي قولنا : (الانسان الكاتب بالامكان) فتحتاج النسبة التامة المذكورة لجهة اخرى غير هذه الجهة الراجعة للنسبة الناقصة ، لأنه من المستحيل رجوع جهة واحدة لنسبتين طوليتين ، بحيث تكون هذه الجهة نفسها جزءاً من المحمول في إحداهما ، فإن لازم ذلك كون هذه الجهة جهة لنفسها ، وهذا مستحيل .

فلا بد من جهة أخرى للنسبة التامة، وهذه الجهة الأخرى هي الضرورة، لما ذكرناه سابقاً من أن أي جهة إذا تحولت جزءاً للمحمول كانت جهة القضية المشتملة على تلك الجهة المتحولة هي الضرورة، فلابد لنا في الصياغة الثانية من إضافة قيد الضرورة ، فنقول : الانسان هو الانسان الكاتب بالإمكان بالضرورة .

وبعد وضوح الأمور المذكورة نقول : بأن لازم القول بالتركيب هو محذور انقلاب القضية الممكنة للقضية الضرورية، والسبب في هذا الانقلاب ماذكرناه من الأمور، وهي :

أولاً: رجوع قولنا الانسان كاتب بالامكان الى قولنا الانسان إنسان كاتب بالامكان ، بناءاً على القول بالتركيب ، سواءً كان المأخوذ في مدلول المشتق هو مفهوم الشيء والانسان ، أم كان الماخوذ هو مصداق الشيء والانسان ، فإن هذا المحذور مشترك الورود بين الشقين المطروحين ، ولذلك قال صاحب الفصول بعموم الاشكال لكلا الشقين المذكورين .

وثانياً : رجوع جهة الامكان للنسبة الناقصة المستفادة من مدلول المشتق ، إذ لا فرق بين النسبة الناقصة المذكورة والنسبة التامة في القضية الأصلية ـــ وهي : الانسان كاتب بالامكان ـــ في الحقيقة والأحكام .

وثالثاً : ارتباط جهة الامكان بالنسبة الناقصة ، يعني تحول هذه الجهة الى كونها جزءً من المحمول ، فيتولد من قولنا : (الانسان كاتب بالامكان) حمل جديد يحتاج لجهة أخرى ، وهو قولنا : الانسان هو الانسان الكاتب بالامكان .

ورابعاً : إن هذا الحمل الجديد يعرض على الواقع لتعرف جهته الواقعية ، فإن كان صادقاً فالجهة هي الضرورة، وإن كان كاذباً فالجهة هي الامتناع ، ولما كان (الانسان الكاتب بالامكان) أمراً صادقاً في الواقع كان ثبوت هذا المحمول بتمامه ـــ من موصوف ووصف وجهة ـــ للموضوع بالضرورة، فتكون الجهة هي الضرورة ، فيرجع قولنا : (الانسان كاتب بالامكان) بناءً على التركيب لقولنا : الانسان هو الانسان الكاتب بالامكان بالضرورة . أو كما في النسخة المصححة عند المحقق الاصفهاني (قده) : زيد زيد الكاتب بالامكان بالضرورة .

وهذا معنى قولهم : بأن الجهة إذا أصبحت جزءاً من المحمول كانت الجهة الواقعية لهذا المحمول بتمامه هو الضرورة ، وحيث أن الامكان هنا أصبح جزءاً من المحمول فالجهة العامة لهذا المحمول ـــ المقيد بالامكان ـــ هوالضرورة .

فالخلاصة : أن القول بتركيب المشتق يستدعي القول باشتماله على نسبة تقييدية، والنسبة التقييدية كالنسبة التامة مفتقرة الى الجهة، فيكون لفظ (بالامكان) قيداً لها كاشفاً عن كيفيتها الواقعية، وإنه وإن أصبح جزءاً من المحمول إلا أنه لم ينسلخ عن مرآتيته وجهتيته للنسبه التقييدية.

وبناءً على ذلك فلا بد من وجود جهة أخرى للمحمول المؤلف من الموصوف والوصف والجهة، وليست تلك الجهة إلا الضرورة، فتحقق الانقلاب من الامكان للضرورة .

وأما لو قلنا ببساطة المشتق فلا توجد حينئذ نسبة تقييدية تحتاج لجهة الامكان ، بل ليس في الجملة إلا النسبة التامة مع جهة الامكان ، فلا ينقلب الامكان من كونه جهة لتمام القضية الى كونه جزءاً من المحمول ، ولا يتحقق الانقلاب من الامكان للضرورة . وبذلك يتبين لنا أن دعوى شيخ الاشراق السهروردي ـــ وهي انحصار جهات القضايا في جهة الضرورة ـــ تامة وصحيحة بناءاً على القول بتركيب المشتق ، لارتباط

سائر الجهات المذكورة حينئذٍ بالنسبة التقييدية المستفادة من المشتق وتحولها الى كونها جزءاً من المحمول ، فتحتاج القضية باسرها لجهة أخرى غير الجهات المذكورة فيها، وليس إلا جهة الضرورة . أما لو قلنا بالبساطة في المشتق فلا تتم هذه الدعوى كما هو واضح مما سبق بيانه ، هذا تمام الكلام حول تقريب كلام الفصول في شرحه لدعوى الانقلاب المطروحة في كلمات المحقق الشريف الجرجاني .

وتعليقنا على هذه التقريبات كلها يتم بعرض أمور:

أ ــ إن التوصيف على نوعين :

١ ــ تقييدي.

٢ ــ إخباري .

فإن الموصوف إما أن يكون كلياً أو جزئياً ، فإن كان الموصوف كلياً وكان الوصف أخص منه مطلقاً أو من وجه فمرجع التوصيف حينئذ للتقييد، وتضييق دائرة الموصوف بحيث يعد المؤلف من المقيد والقيد مفهوماً واحداً ، وماهية خاصة مغايرة لماهية المقيد وحده وماهية القيد وحده .

نعم لو كان الوصف مساوياً للموصوف الكلي فلا يتصور التقييد والتضييق حينئذ، بل يكون هذا الوصف إخباراً توضيحياً لا قيداً احترازياً .

وإن كان الموصوف جزئياً فلا يتصور فيه التقييد والتضييق لعدم سعته وتعدد حصصه ، بل يرجع وصفه للاخبار بأنه واجد للوصف الكذائي.

فإن قلت : يصح تقييد الجزئي بلحاظ حاله لا بلحاظ ذاته ، فإن حاله مطلق ذو حصص متعددة فيصح تقييده بلحاظه .

قلت : هذا خارج عن محل الكلام ، فإن مورد كلامنا في تقييد الجزئي وعدم تقييده ، وأما حال الجزئي فهو كلي طبيعي يتصور فيه التقييد والتضييق ، إلا أن تقييده لا يعد تقييدا للجزئي .

وما ذكرناه من الفرق بين عنوان التوصيف التقييدي والتوصيف الاخباري هو المطابق للارتكاز العرفي المعول عليه عند الفقهاء ، ولذلك ذكر الفقهاء بأن البائع لو قال : (بعتك الحنطة العراقية) ثم دفع للمشتري حنطة أخرى فالبيع صحيح ، وعلى البائع دفع المصداق الحقيقي للمبيع ، فإن المبيع ــ بعد التوصيف التقييدي ــ له حصة خاصة لا تنطبق على ما دفع للمشتري ، فعلى البائع تسليم مصداقها الواقعي .

وأما لو قال البائع : (بعتك هذه الحنطة العراقية) فمرجع الوصف حينئذ للاخبار والالتزام الضمني بانها عراقية، لا للتقييد لعدم كون الموصوف كلياً قابلاً للتقييد، فالوصف في الحقيقة التزام آخر في ضمن الالتزام باصل البيع ، ومع تخلف الوصف لا يكون البيع باطلاً لبقاء الالتزام الأول باصل البيع ، ولكن يكون

للمشتري خيار تخلف الوصف الراجع لتخلف الشرط الضمني ، وهو الالتزام بواجدية المبيع للوصف الكذائي ، فهذا التفصيل هو المطابق للارتكاز العرفي .

ب ــ بناءاً على ما ذكر في الأمر السابق نقول : بأن المشتق إذا كان بسيطاً فلا يوجد حينئذ أي توصيف حتى نبحث عن كونه توصيفاً تقييدياً أوتوصيفاً إخبارياً، وإذا كان المشتق مركباً فتارة يدعى أنه مركب من مفهوم الشيء والحدث ، وتارة يدعى كونه مركباً من مصداق الشيء مع الحدث ، فعلى الشق الأول ــ وهو تركيبه من عنصري مفهوم الشيء والحدث ــ يكون المشتق مشتملاً على توصيف تقييدي ، باعتبار أن الموصوف كلي لا جزئي ، والتوصيف التقييدي لا يحتاج لجهة حتى يتصور محذور الانقلاب فيه .

والسر في ذلك يتوقف على بيان مقدمتين :

١ ــ إن التقييد عبارة عن عمل إبداعي نفسي ، وهو خلق نوع من الالتحام والاندماج بين ماهيتين ، بحيث تتولد ماهية خاصة ثالثة مغايرة لماهية الطرفين ، فالحادث بعد التقييد مفهوم واحد وصورة فاردة .لا قضية إسنادية، اي كما أن صورة الانسان مفهوم واحد ذهناً يعبر عنها تارة بعنوان افرادي فيقال : (الانسان) وتارة بعنوان توصيفي فيقال : (الحيوان الناطق) فكذلك مدلول المشتق ــ بناءاً على التركيب ــ أيضاً مفهوم واحد يعبر عنه تارة بعنوان المشتق ــ وهو عنوان أفرادي ــ وتارة بعنوان ما ينحل له المشتق وهو توصيف تقييدي .

٢ ــ إن الجهة من القيود الراجعة للقضايا وهي الجمل المشتملة على النسب التامة التي يصح السكوت عليها، أو ما يرجع للقضايا كالشرط في القضايا الشرطية ــ مثلاً ــ حين تحليله وارجاعه لجملة خبرية تامة، وأما التوصيف التقييدي الذي ينحل له المشتق فقد ذكرنا : أنه مفهوم واحد وليس قضية بالاصطلاح المنطقي حتى يكون له جهة من الجهات المنطقية . فكما أن عنوان الإنسان ــ وإن انحل بالتأمل الى توصيف تقييدي ــ لا يعد قضية بالاصطلاح المنطقي حتى يحتاج لجهة من الجهات ، فكذلك عنوان المشتق لا يعد قضية بالاصطلاح المنطقي وإن انحل بالتأمل العقلي لتوصيف تقييدي بناءاً على القول بالتركيب ، فلا يكون مقيداً بجهة من الجهات المنطقية .

فإذا قلنا زيد كاتب بالامكان لا يكون قيد (بالامكان) راجعاً لمدلول المشتق ، باعتبار اشتماله على توصيف تقييدي ، ما دام لا يعد قضية بالاصطلاح المنطقي ، فلا تتحول الجهة الامكانية الى كونها جزءاً من المحمول بحيث يحتاج مجموع الموصوف والوصف والجهة إلى جهة أخرى وهي جهة الضرورة، وتنقلب القضية الممكنة الى القضية الضرورية . إذن محذور الانقلاب لا يرد على القول بالتركيب إذا قلنا بالتركيب التقييدي ، وهو التركيب من مفهوم الشيء والحدث لما ذكرناه .

فإن قلت : بان الشيخ والفارابي قد اختلفا في الجهة الراجعة لعقد الوضع وأنها جهة الإمكان أم جهة الفعلية، مع أن عقد الوضع عنوان مفرد لا قضية ، فمثلا إذا قلنا : (كل إنسان كاتب بالإمكان) [1] فهنا مع أن عنوان الإنسان عنوان مفرد الا أن المناطقة أرجعوه لقضية تامة، وهي : كل ما صدق عليه إنسان بالامكان او بالفعل ــ على الخلاف المذكور ــ فهو كاتب بالامكان ، فلولا حاجة كل نسبة للجهة ــ سواءاً كانت تامة أم ناقصة ــ لم يختلف الحكماء في تعيين جهة عقد الوضع .

قلت : إن المناطقة لا يقولون بأن كل توصيف ــ ولو كان تقييدياً ــ يحتاج لجهة من الجهات ، والا لقالوا بذلك في عقد الحمل ، مع أنهم لا يرون عقد الحمل قضية موجهة بجهة معينة، وإنما قالوا بذلك في عقد الوضع لانهم أرجعوا جميع القضايا إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له ، فلما كان عنوان الموضوع ــ بحسب اصطلاحهم ــ قائما مقام جملة الشرط صار عقد الوضع عبارة عن توصيف إخباري محتاج لجهة من الجهات ، إذن فلا دلالة في اختلافهم في جهة عقد الوضع على حاجة كل نسبة للجهة ، ولو كانت نسبة ناقصة وتوصيفاً تقييدياً .

هذا تمام تعليقنا على الشق الأول من التركيب ، وهو تركيب المشتق من مفهوم الشيء والحدث .

وأما تعليقنا على الشق الثاني ــ وهو تركيب المشتق من مصداق الشيء والحدث ــ فهو: أن محذور الانقلاب مستحكم فيه ، بلحاظ أن الموصوف بالحدث جزئي الشيء ، والجزئي ــ كما ذكرنا في الأمر السابق ــ غير قابل للتقييد، فتوصيفه لا محالة توصيف إخباري لا توصيف تقييدي ، والتوصيف الإخباري يستلزم وجود نسبة متقومة بطرفين مستقلين ، فلابد له من جهة من الجهات ، ولا يتطابق معها الا الجهة المذكورة في القضية، كجهة الامكان ــ مثلاً ــ في قولنا : (الانسان كاتب بالامكان) ، وحينئذ تتحول الجهة الامكانية الى كونها جزءاً من المحمول ، والمحمول بتمامه ــ من موصوف ووصف وتوصيف ــ يحتاج لجهة اخرى، وليست الا الضرورة، ونتيجة ذلك هو انقلاب القضية الممكنة للقضية الضرورية، فما ذكره صاحب الفصول من دعوى الانقلاب ــ بناءاً على القول بالتركيب ــ صحيح وتام بالنسبة للشق الثاني ، وغير تام بالنسبة للشق الأول منهما .

ج ــ إن الجزئي الماخوذ في مدلول المشتق إما أن يراد به الجزئي الحقيقي وإما أن يراد به الجزئي الاضافي ، فإن كان المراد هو الجزئي الحقيقي فمحذور انقلاب الممكنة للضرورية وارد عليه ، الا أنه احتمال باطل في نفسه ، وذلك إما لاستلزامه المحال العادي وإما لمنافاته للوجدان العرفي .

بيان ذلك : إن دعوى دخول مصداق الشيء ــ وهو الجزئي الحقيقي ــ في مدلول المشتق لا تتم الا عن أحد طريقين :

---

[1] الكفاية : ٥٣ .

١ ـــ المشترك اللفظي ، بان يوضع لفظ الكاتب ـــ مثلاً ـــ لجميع الأفراد الانسانية المتلبسة بالكتابة قوة أو فعلاً، منذ أن اخترعت الكتابة وحتى يوم القيامة ، وذلك مستلزم التصور الواضع جميع هؤلاء الأفراد واحداً واحداً ووضع المشتق بإزائه على نحو تعدد الوضع والموضوع له ، وهذا مستحيل عادة بالنسبة للإنسان الواضع لهذه الألفاظ.

٢ ـــ الوضع العام والموضوع له الخاص ، بمعنى أن ما تصوره الواضع حين الوضع هو عنوان مصداق الشيء وجزئيه الحقيقي ، ولكن ما قصد وضع اللفظ له نفس المصاديق الخارجية والأفراد المتلبسة بالمبدأ، ولازم ذلك التغاير المعنوي بين المشتقات ، بحيث يكون المتبادر من لفظ كاتب حين اطلاقها على زيد مغايراً للمتبادر منها حين اطلاقها على بكر، وهكذا ، وهذا مخالف للوجدان العرفي قطعاً ، حيت يرى العرف جريان الاطلاقات في المشتق على نسق واحد .

إذن دعوى دخول مصداق الشيء في مفهوم المشتق مستلزم لورود محذور الانقلاب كما سبق بيانه ، الا أنها دعوى بينة الفساد في نفسها .

وأما إذا كان المأخوذ في مدلول المشتق هو الجزئي الاضافي للشيء فهو كلي في الحقيقة لا جزئي ، وتوصيف الكلي لا محالة توصيف تقييدى لا إخباري ، وبما أن التوصيف التقييدي لا جهة له فلا يتصور حينئذ محذور الانقلاب أصلاً .

فالخلاصة : أن القول بتركيب المشتق محتمل لصور:

١ ـــ كون الماخوذ في مدلوله هو مفهوم الشيء ، وهو كلي ، وتوصيفه توصيف تقييدي لا جهة له ، فلا يتصور فيه محذور الانقلاب .

٢ ـــ كون المأخوذ في مدلوله هو مصداق الشيء وجزئيه الحقيقي ، ولازم ذلك ورود محذور الانقلاب ، الا أنه احتمال ضعيف في نفسه .

٣ ـــ كون المأخوذ في مدلوله هو الجزئي الاضافي ، أي : عنوان ما يمكن تلبسه بالمبدأ عادة، وهو كلي لا يرد عليه محذور الانقلاب كما شرحنا .

وبيانه يحتاج لاستعراض عدة نقاط :

الأولى : قد ذكرنا سابقاً أن التركيب على أنواع :

١ ـــ التركيب اللحاظي ، وهو منفي في المشتق ، لبساطته ووحدة صورته ذهنا .

٢ ـــ التركيب الماهوي ، وهو رجوع ماهية الشيء ـــ عند التأمل ـــ لعنصرين :

الأوّل : ما به الاشتراك المعبر عنه بالجنس .

الثاني : ما به الامتياز المعبر عنه بالفصل .

وذلك كرجوع ماهية الانسان للحيوان الناطق .

٣ ــ التركيب الاسنادي التحليلي ، وهو اشتمال مفهوم المشتق على نسبة تقيدية ناقصة ، بحيث يكون مفاد المشتق (ذات واجدة للمبدأ) وهذا النوع الثالث من أنواع التركيب هو المبحوث عنه في بحث المشتق ، وهو المختار عندنا.

واما القول بالبساطة الذي اختاره المحقق النائيني (قده) ، وهو كون المبدأ والمشتق متحدين بالحقيقة مختلفين باللحاظ ، بمعنى أن الحدث إذا لوحظ بنحو اللابشرط فهو المشتق لاذا لوحظ بنحو البشرط لا فهو المبدأ ، فهذا القول موضع للملاحظة من ناحيتين :

أ ــ إن الفارق الذي طرحه المحقق النائيني (قده) بين المبدأ والمشتق فارق لحاظي مرتبط بمرحلة الحمل ، وليس فارقاً بين المبدأ والمشتق بما هما، مع أننا نرى بالوجدان أن الفارق بينهما أعمق وأوسع من مرحلة الحمل على الذات .

فالمبدأ يصح حمله على الحدث الخارجي فيقال : (هذا الحدث ضرب ،وضربك ضرب شديد) ولا يصح حمل المشتق وهو: (ضارب)عليه ، وبالعكس ايضاً، فإن المشتق يصح حمله على الذات ولا يصح حمل المبدأ عليها . كما أن المشتق يتعدد بتعدد الذات وإن اتحد الحدث والمبدأ يتعدد بتعدد الحدث وإن اتحدت الذات ، والمشتق قابل للتأنيث والتذكير دون المبدأ .

بينما الفارق الذي طرحه المحقق النائيني (قده) بين المشتق والذات فارق لحاظي مرتبط بالحمل على الذات ، وليس فارقاً بينهما في جميع الحالات . مضافاً الى أن لحاظ اللابشرط والبشرط لا من مقومات الحمل وعدمه ، لا من الفواصل بين المحمولات وغيرها ، أي أنه من مقدمات الحمل لا من مقومات المحمول ، ولذلك نرى المحمولي الواحد يختلف حمله باختلاف اللحاظ المذكور.

فمثلاً المشتق نفسه ــ بناءاً على القول بالتركيب ــ يكون مفهومه هو: (الواجد للمبدأ) وهذا المفهوم لو لوحظ بما له من الحدود والملامح التي تميزه عن مفهوم الذات لم يصح حمله عليها، وهذا معنى لحاظه بنحو البشرط لا، بينما هذا المفهوم لو لوحظ بما هو مرآة حاكية عن الذات المتلبسة بالمبدأ صح حمله عليها، وهذا معنى لحاظه بنحو اللابشرط . إذن فلحاظ اللابشرط من مصححات الحمل ومقدماته ، سواءاً كان المحمول بسيطاً أم مركباً، لا من مميزات المحمول ومقوماته كما صوره المحقق النائيني (قده) .

ب ــ إن القول بالبساطة يقتضي الالتزام بالحمل الشائع المجازي ، وهو خلاف الارتكاز العرفي ، فإننا إذا قلنا : (الجسم أبيض) وكان المقصود بالأبيض هو البياض فلا يوجد اتحاد وجودي بين الموضوع والمحمول حينئذٍ ، فالحمل لا محالة حمل مجازي . وكذلك إذا قلنا كربلاء مقتل الحسين عليه السلام ، فإن المقتل في الحقيقة هو القتل لا مكانه وإنما حمل على كربلاء حملاً مجازياً ، ونحوه ما إذا قلنا الخمر حرام ، فإن الحرام في

الحقيقة هو الحرمة لا الخمر وإنما يتصف بها الخمر مجازاً ، وكل ذلك خلاف الارتكاز العرفي جزماً ، مع أنه هو المرجع في تشخيص المفاهيم والمداليل مما يكشف عن ضعف القول بالبساطة .

الثانية : إن مختارنا هو كون المشتق عنواناً انتزاعياً ، والعناوين الانتزاعية بسيطة في عالم التصور مركبة في عالم التحليل .

بيان ذلك : إن الانسان إذا رأى شخصاً يصدر منه حدث الضرب فإن ذهنه ينتزع مفهوم الضارب ، وهو صورة بسيطة لحاظاً ، وإن كانت متضمنة على نحو الاندماج والاندكاك عنصرين ، وهما :

١ ــ منشأ الانتزاع ، وهو الذات التي يحمل عليها المشتق ويتعدد بتعددها .

٢ ــ مصحح الانتزاع ، وهو الحدث والمبدأ الذي بلحاظه تتم عملية الانتزاع وتتعدد العناوين الانتزاعية بتعدده . وهذه الصورة البسيطة في عالم اللحاظ يقوم الذهن بتحليلها وإرجاعها للعنصرين اللذين انتزعت منهما .

والفرق بين التركيب الماهوي المتحقق في مفهوم الإنسان والتركيب التحليلي المتحقق في مفهوم المشتق أمران:

أ ــ إن العناصر التي ينحل لها المفهوم الماهوي للإنسان ذات دور واحد ، وهو دور تقويم الماهية ، فإن الحيوانية والناطقية كلاهما عنصران مقومان لمفهوم الإنسان ، بينما العناصر التي ينحل لها مفهوم المشتق ذات دور مختلف ، فإن مفهوم المشتق ينحل لمنشأ الانتزاع ــ وهو الذات ــ ومصحح الانتزاع وهو المبدأ ، ودور كل منهما يختلف عن الأخر، فإن دور منشأ الانتزاع دور وجودي ، بمعنى أنه دخيل في وجود العنوان الانتزاعي ، ولذلك يتعدد المشتق بتعدده وان اتحد المبدأ ، بينما دور مصحح الانتزاع ــ وهو المبدأ ــ دور ماهوي ، بمعنى انه دخيل في ماهية المنتزع ، ولذلك تتعدد العناوين الانتزاعية وتختلف باختلاف المبادئ .

ب ــ إن التركيب الماهوي لمفهوم الانسان طارئ عليه ، بينما التركيب التحليلي لمفهوم المشتق سابق عليه ولاحق به ، لأن الذهن عندما يتصور ماهيةكالانسان يتصورها بصورة لحاظية واحدة، ثم يقوم بتحليلها والتامل فيها، فيقسمها لما به الاشتراك ــ وهو الجنس ــ وما به الامتياز وهو الفصل .

فهنا التركيب طارئ على المفهوم ، بينما المفهوم الانتزاعي كالمشتق مسبوق بالتركيب وملحوق به ، لأن الذهن يدرك اولاً عنصرين ، وهما : الذات والحدث ، فيتصور صورتين ثم يقوم بانتزاع عنوان بسيط منهما، وهو مفهوم المشتق ، ثم يقوم بتحليله وإرجاعه للعناصر التي انتزع منها. إذن فالتركيب التحليلي في المشتق سابق عليه ولاحق به .

النقطة الثالثة : إن دليلنا على مختارنا ــ وهو البساطة اللحاظية مع التركيب التحليلي ــ هو الوجدان ، فإن الوجدان شاهد بأن المتبادر العرفي من لفظ المشتق حين اطلاقه هو صورة واحدة لا متعددة ، ولكن مع التأمل العقلي يتبين التركيب التحليلي فيه .

كما أن الوجدان شاهد بتناسب مقام الاثبات ومقام الثبوت ، بمعنى أننا نشعر باستفادة التركيب التحليلي للمشتق من نفس اللفظ لا من التامل العقلي في المعنى، كما في التركيب الماهوي للفظ الانسان ، فإن المنعكس في الذهن وجداناً حين إطلاق لفظ الانسان هو الصورة اللحاظية الواحدة ، من دون أن يشم الانسان رائحة التركيب في اللفظ اصلاً ، ولكن تامل العقل في المعنى هو الذي أوصله للتركيب المعنوي الماهوي ، بينما في لفظ المشتق نرى أن الوجدان لان استفاد صورة لحاظية واحلة حين اطلاق لفظ المشتق ، الاّ أنه يشعر بتضمن هذه الصورة لعنصرين على نحو الاندماج والامتزاج ، بحيث لو قام بتحليل هذه الصورة اللحاظية لرجعت الى تصور العنصرين المذكورين تفصيلا.

وبعد وضوح هذه الرؤية الوجدانية فما هو التفسير العلمي لحقيقتها ، وما هو منشأ التناسب الملحوظ وجدانا بين مقام الاثبات ومقام الثبوت؟ فإن المتبادر من اللفظ إذا كان هو الصورة اللحاظية الواحدة فمن أين نستفيد التركيب التحليلي المذكور؟

والجواب عن ذلك يتلخص في طرح ثلاث نظريات محتملة :

أ ــ إن التركيب التحليلي للمشتق مع بساطة مفهومه لحاظاً وتصوراً راجع للتركيب اللفظي فيه ، حيث إن المشتق مشتمل على مادة وهيئة ، فالمادة موضوعة وضعاً شخصياً لطبيعي الحدث والصفة، والهيئة موضوعة وضعاً نوعياً للذات المتلبسة بذلك المبدأ والصفة، فمنشأ التركيب التحليلي لمفهوم المشتق هو التركيب اللفظي في المشتق .

ولكننا لا نختار هذه النظرية لوجهين :

١ ــ ما ذكرناه مراراً من أن الوضع النوعي ــ وهو تجريد الهيئة عن المادة ووضعها وضعاً نوعياً لمن قام بالحدث وتلبس بالصفة ــ تفكيرحضاري متطور لا يتصور في المجتمع البدائي الذي انطلقت منه شرارة اللغة.

٢ ــ إن مقتضى التركيب اللفظي للمشتق من مادة وهيئة هو تعدد الوضع والموضوع له ، وذلك يستدعي انسباق صورتين للذهن : صورة لمدلول المادة ــ وهو طبيعي الصفة ــ وصورة لمدلول الهيئة وهو طبيعي الواجد لتلك الصفة، مع أننا لا نرى وجداناً الا صورة لحاظية واحدة مستبطنة للتركيب التحليلي .

وبعبارة أدق : إن مقتضى التركيب اللفظي وتعدد الوضع والموضوع له هو انسباق صورة تركيبية في الذهن على نحو التركيب الانضمامي ، بينما المنسبق ــ وجداناً ــ للذهن عند اطلاق المشتق هو صورة لحاظية واحدة على نحو التركيب الاتحادي التحليلي ، وبينهما فرق وجداني واضح .

ب ــ (النظرية الثانية المفترضة لتفسير التناسب بين مقام الاثبات ومقام الثبوت) أن التركيب التحليلي المستفاد من لفظ المشتق لا يبتني على التركيب اللفظي من المادة والهيئة، بل يبتني على قانون تداعي المعاني وقانون الاختراع والاتباع .

بيان ذلك : إن هناك قانونين ذكرناهما في مبحث الوضع :

اولهما: قانون تكويني محصله : إن التشابه بين الشيئين موجب لخطور احدهما عند خطور الاخر، وهو ما يسمى بقانون تداعي المعاني .

ثانيهما : قانون عقلائي محصله : إن الطبيعة الاجتماعية للبشرية بنيت على الاختراع والاتباع .

وبناءاً على ذلك فمن المحتمل أن شخصاً من الأشخاص مثلاً رأى رجلاً يضرب ، فوضع لتلك الحالة الفاعلية التي راها من باب الاتفاق لفظ (ضارب) من دون أن يقصد وضعين : وضعاً للمادة ووضعاً للهيئة، بل وضع تمام اللفظ للمعنى الفاعلي من باب الاتفاق ، وحيث تحقق للآخرين مشاهدتهم لحالة فاعلية أخرى مشابهة لتلك الحالة فرض قانون تداعي المعاني خطور الكلمة الأولى، وهي لفظ (ضارب) التي وضعها الواضع الأول للحالة الفاعلية، فوضعوا كلمة أخرى مشابهة لها في الهيئة فقالوا : قائم وقاعد مثلاً، وجروا على ذلك فى استعمالاتهم بقانون الاختراع والاتباع كما ذكرنا .

ولما جاء العلماء الماهرون في اللغة والاشتقاق انتزعوا جامعاً نوعياً بين الكلمات المتشابهة وسموه الهيئة، كهيئة فاعل ومفعول ونحوها ، والا فلا يوجد أي وضع نوعي للهيئة، بل الموجود هو الجامع الانتزاعي بعد ورود اللغة . وهذه النظرية محتملة ثبوتاً إلا أنها تحتاج للشواهد الكثيرة إثباتاً .

ج ــ (النظرية الثالثة المفترضة في المقام) أن التركيب التحليلي المستفاد من لفظ المشتق راجع لتعدد الدال والمدلول في جذور اللغة العربية، وبيان ذلك يعتمد على ذكر أمرين :

١ ــ إن اللغة ــ كما ذكر علماء الاجتماع ــ ظاهرة حية كسائر الظواهر الاجتماعية ، خاضة لقانون التغير والتشعب ، فاللغة السامية ــ التي هي أم اللغات ــ قد انشعبت لما يقرب من ثلاثة الآف لغة، واللغة العربية بنفسها تفرعت الى آلاف اللهجات المختلفة .

٢ ــ إن قانون انتخاب الأسهل ــ الذي هو قانون طبعي عند الإنسان في التوصل لمقاصده ــ يقتضي أحياناً النحت والدمج والادغام بين الكلمات ، كما هو مشاهد في اللهجات العامية، حيث يقولون : (شسمك ، شنهو ، وكما هو ملحوظ في الاصطلاحات الحديثة نحو: (الكهرمائية والبترمائية) ، لذلك

ذهب بعضهم إلى تبني هذه النظرية في بعض الكلمات نحو: (قطف) ، حيث قال : بان أصله : (قط) و(لف) ثم ادمج أحد اللفظين في الاخر بدافع قانون انتخاب الأسهل وصارت الكلمتان كلمة واحدة .

وتبنى بعضهم هذه النظرية في باب الحروف ، فقال : بان جميع الحروف راجعة للأسماء ، نحو رجوع (على) الجارة الى (علاء) مثلاً، ورجوع (خلا) الجارة الى (خلاء) مثلاً. فالحروف ما هي إلا بقايا الأسماء والأفعال انتخبت كرموز دالة على معانيها .

وبناءاً على ما ذكرمن الأمرين فنحن نحتمل أن أصل المشتق كلمتان : كلمة تدل على الحدث وأخرى تدل على الفاعلية ، وبحكم تغير اللغة وقانون انتخاب الأسهل أدغمت احدى الكلمتين في الأخرى فصارتا كلمة واحدة ، يستشعر منها بالوجدان التركيب التحليلي الذي هو راجع في الحقيقة الى التركيب اللفظي ، على نحو تعدد الدال والمدلول في جذور اللغة .

ولعل هذه النظرية أقرب النظريات المفترضة في المقام .

خلاصة البحث : تعرضنا في بحث المشتق لمقامين :

١ ــ في تحرير محل النزاع .

٢ ــ في أسباب القول بالأعم ، وناقشنا جميع الأسباب المذكورة ، فتعين عندنا القول بالأخص بلا حاجة لاقامة الأدلة عليه ، كالتبادر وصحة السلب وأشباهها . وتعرضنا لبحث البساطة والتركيب في ضمن أسباب القول بالأعم ،واخترنا القول بالبساطة اللحاظية مع التركيب التحليلي بالبيان السابق.

*وقد انتهينا من تحرير هذه الحلقة بعد المقارنة بين ما استفدناه من السيد الأُستاذ السيد السيستاني دام ظله في الدورة الثالثة وما طرحه في الدورة الثانية بقلم العلامة السيد هاشم الهاشمي حفظه الله في الساعة الثانية من ليلة الأحد الموافق ٢٦ صفر ١٤١٤ هـــ بالقطيف المحروسة .